Jaime Alvar

Los cultos de Mater Magna y Atis en Hispania

Los cultos de Mater Magna y Atis en Hispania

Jaime Alvar

Los cultos de Mater Magna y Atis en Hispania

Jaime Alvar

Fundación BBVA




Presses universitaires de Franche-Comté





Dykinson, S.L.

Este libro ha sido sometido a evaluación por parte de nuestro Consejo Editorial
Para mayor información, véase *www.dykinson.com/quienes_somos*

Coeditan:

Editorial DYKINSON, S.L.
Meléndez Valdés, 61 - 28015 Madrid
Teléfono (+34) 915442846 - (+34) 915442869
e-mail: info@dykinson.com
http://www.dykinson.es
http://www.dykinson.com

Presses universitaires de Franche-Comté
Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité (ISTA)
UR 4011 - Université de Franche-Comté
http://ista.univ-fcomte.fr

ISBN: 978-84-1122-885-5
Depósito Legal: M-31107-2022

Preimpresión:
Besing Servicios Gráficos, S.L.
besingsg@gmail.com

Para vosotros,



compañeros de un viaje único e irrepetible,
desde la Isis de nuestro larario,
hasta el Atis que nos conduzca
a los Campos Elíseos que un día fueron nuestros.

Agradecimientos

Este libro es sustancialmente resultado de las investigaciones llevadas a cabo en el marco del Programa LOGOS Fundación BBVA de Ayudas a la Investigación en el Área de Estudios Clásicos concedida en 2020 al proyecto CHISPERAD: *Cibeles en Hispania en la era digital*. Gracias a esa generosa financiación no solo se han podido subvenir los gastos necesarios para la investigación, sino que además se ha costeado un contrato postdoctoral que, tras el pertinente concurso público, recayó en Beatriz Pañeda Murcia, cuyo excelente trabajo en el proyecto la ha convertido en coautora del elenco de materiales. El programa LOGOS nos ha permitido confeccionar los catálogos más completos de los cultos de Mater Magna y Atis, así como sendos catálogos de piezas que no pertenecen a esos cultos, aunque en alguna ocasión hayan sido a ellos atribuidos.

Durante el último año, los progresos del proyecto RICO, *Religion: The Individual and the* Communitas (PID2020-117176GBI00) financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación han permitido afrontar el estudio histórico desde nuevas perspectivas analíticas, de modo que el presente libro es también fruto de este proyecto de investigación. En él se ha generado un contrato predoctoral que disfruta Pablo Rodríguez Valdés que ha colaborado intensamente en la edición digital del catálogo, ha participado activamente en la búsqueda de información, ha contribuido a solventar algunas deficiencias bibliográficas y ha participado en la revisión del manuscrito.

Beatriz y Pablo han sido imprescindibles para alcanzar la meta. En momentos de desvanecimiento y saturación ellos han sido incombustibles compañeros que con acierto constante han enderezado la nave, en especial en los momentos finales que requieren una paciencia infinita para estar atentos tanto a nimiedades, como a asuntos de envergadura. A ellos les corresponde mi agradecimiento más personal.

Asimismo, el libro es producto parcial del proyecto AGLAYA, *Estrategias de Innovación en Mitocrítica Cultural* (H2019/HUM5714), financiado por

la Comunidad de Madrid, pues en su seno hemos estudiado formas de materialización de los mitos, entre las que el ritual taurobólico y la castración de Atis tienen una especial significación.

Estos tres proyectos de investigación han sido un aliciente extraordinario para emprender y culminar una línea de estudio, ideada mucho tiempo atrás, en un contexto insólito de pandemia que nos ha enseñado que solo la generosidad y empeño colectivos pueden contribuir a que los buenos propósitos no se los lleve el viento.

La investigación se ha desarrollado en el seno del grupo, reconocido por la Comunidad de Madrid, HHR (Historiografía e Historia de las Religiones), que forma parte del Instituto de Historiografía «Julio Caro Baroja» de la Universidad Carlos III de Madrid.

Las dificultades de movilidad durante este tiempo se han solventado con la excelente colaboración de la Biblioteca de Humanidades de la uc3m. En concreto, Inma Muro ha facilitado todo lo concerniente a la edición digital del catálogo que se puede consultar en línea.

También es preciso reconocer el aliento de las personas que nos han rodeado en este proceso, en especial, el de los miembros del proyecto RICO, Valentino Gasparini, Lorena Pérez Yarza, José Carlos López Gómez, los ya mencionados Beatriz y Pablo, así como María Fernández Portaencasa, recién convertida en madre, que en nuestras reuniones mensuales han ido siguiendo el proceso de composición de esta obra. De manera más puntual pero siempre con exquisito rigor y celeridad nos han brindado su sabiduría Helena Gimeno (CIL II UAH) y José Beltrán (USe).

En el índice de ilustraciones se mencionan las instituciones museísticas y particulares que nos han dedicado su tiempo y esfuerzo para que el libro pudiera ofrecer imágenes destinadas a difundir un patrimonio que los estudiosos puedan conocer y la ciudadanía disfrutar.

Índice

Presentación

Hace exactamente diez años Jaime Alvar publicó en Presses universitaires de Franche-Comté el libro *Los cultos egipcios en Hispania*, bajo los auspicios del Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité (ISTA UR 4011). Entonces ofreció Alvar el catálogo más completo de los materiales concernientes al culto de la *gens isiaca*, con una criba importante de objetos ajenos y la incorporación de muchos otros no contenidos en catálogos anteriores. Gracias a esa documentación pudo ofrecer una visión innovadora del funcionamiento de estas manifestaciones religiosas que, con frecuencia, corregía sus propias perspectivas precedentes.

Seis años más tarde entregaba un nuevo volumen para su publicación en valiosa coedición con Dykinson. El objetivo entonces era renovar el conocimiento sobre las prácticas religiosas del mitraísmo en Hispania. De nuevo ofreció Alvar una exhaustiva recopilación de materiales, que sometió a una crítica perspicaz y, gracias a su dominio de la bibliografía más reciente sobre estudios mitraicos, proporcionó una visión muy innovadora de este culto en la Península Ibérica.

Tengo ahora el placer de escribir unas palabras de presentación de un nuevo volumen que se convierte en el último de su compromiso intelectual adquirido consigo mismo. Posiblemente el culto de las divinidades frigias es el más inaprehensible de los que han compuesto su trilogía. En efecto, la precoz incorporación de Cibeles entre los cultos oficiales de Roma a finales del siglo III a.C., provocó un acelerado proceso de asimilación a las prácticas religiosas romanas, tanto iconográficas como rituales, que se pueden sintetizar en la desaparición casi total del teónimo Cibeles en el Occidente Romano y su sustitución por el de *Mater Magna* o *Mater Deum*, con el que quedaba integrada en el linaje de los dioses romanos. Junto a ese proceso, que de alguna manera es también perceptible en los cultos de la *gens isiaca*, persisten elementos idiosincráticos anclados en el pasado que dificultan la recepción de ciertos aspectos del culto.

Cuando se constatan los primeros testimonios de adoración de *Mater Magna* y Atis en el Occidente, su culto llevaba ya más de dos siglos de cohabitación con las divinidades de Roma y sus *cultores*. No podían, en consecuencia, ser la misma entidad divina, ni las mismas prácticas rituales que habían llegado a Roma allá por el año 204 a.C., las que fueran conocidas e integradas en su universo religioso por sus nuevos adoradores, perdido ya su carácter oriental y en gran medida también su halo mistérico. Sin embargo, nos enseña Alvar cómo los investigadores insistieron en la idea de que esos rasgos habían persistido inalterados a lo largo del tiempo, lo que había llevado a conclusiones erráticas y frecuentemente contradictorias. Todo ello alimentado por el falsario testimonio de los autores cristianos que construyen una imagen de las deidades frigias como entes impúdicos, depravados e inmorales. Los autores contemporáneos recogieron sin la debida crítica tales postulados y la reprodujeron hasta convertirla en verdad aceptada.

Conocedor y protagonista en el debate sobre los otrora denominados cultos mistéricos, Alvar nos propone una síntesis del funcionamiento de estos cultos en Hispania, alejado de cualquier dependencia del pasado. Nos obliga a admitir la discontinuidad de *Mater Magna* con relación a cualquier divinidad prerromana, nos proporciona claves para entender unas formas de transmisión ajenas al difusionismo, nos explica cómo una devoción puede ser al mismo tiempo personal y pública, lo que deja registros materiales diferentes y, una vez más, constata el declive de la praxis religiosa propia de la época altoimperial a partir de la segunda mitad del siglo III, al menos en Hispania. Y todo ello anclado en la materialidad religiosa recogida en un espléndido catálogo en el que ha actuado como coautora su discípula Beatriz Pañeda, cuya trayectoria acumula ya todos los requisitos para convertirla en una sólida investigadora de la religión grecorromana.

Precisamente, cualquier miembro de la comunidad dedicada a esos estudios podrá encontrar en este libro una visión completamente actualizada del significado de las representaciones de Atis en ambientes funerarios al renunciar a la banal dicotomía de si se trata de objetos decorativos o si son una manifestación religiosa. Esa misma actualización le permite una sesuda interpretación de los materiales taurobólicos y su integración en la vida religiosa. De la misma manera, la nueva mirada sobre estos cultos, antaño considerados exóticos, le permite romper con las rigideces de la historiografía previa al estudiar la condición social de los partícipes en las comunidades de culto.

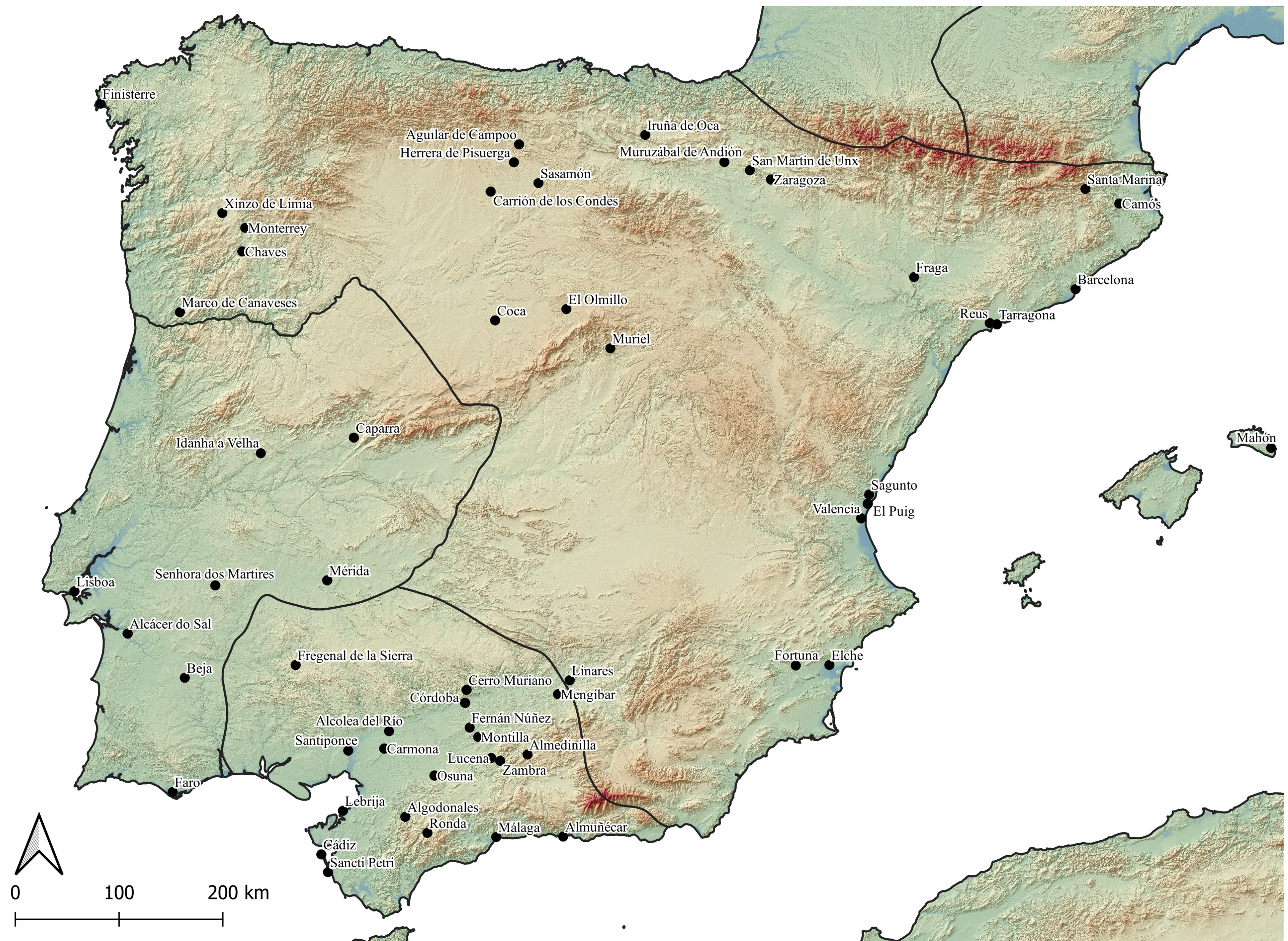
Los cultos de Mater Magna y Atis en Hispania es un libro tan innovador y renovador como lo fueron en su momento los otros dos de la trilogía. En su conjunto, suman más de 750 páginas, frente a las 80 dedicadas por el gran maestro A. García y Bellido a estos mismos cultos. Ha llegado el momento de que la obra de Alvar sustituya definitivamente como referente al catálogo publicado hace ya medio siglo en E.J. Brill. Ni la colección de materiales, ni la profundidad del estudio son comparables, por ello este inmenso trabajo en tres volúmenes no disminuye el valor historiográfico de los estudios de García

y Bellido, pero las conclusiones entonces alcanzadas ya no sirven para explicar el significado de estas manifestaciones religiosas en Hispania.

El valor de este trabajo no es solo intrínseco, sino que lo es también relacional. Es expresión, como otras tantas en el panorama de la Historia Antigua en España, de la renovación profunda de esos estudios y la incorporación de la Academia española a las vanguardias del conocimiento. Para que se comprenda el enorme esfuerzo que aquí culmina, Alvar se acercó por vez primera a estas modalidades de culto cuando el libro de García y Bellido tenía diez años. La dependencia de los primeros trabajos de Alvar con respecto a aquella obra son evidentes, por más que el entonces joven investigador se rebelara contra el método. 50 años después tenemos el resultado de una vida de estudio y reflexión independiente, que nos permite comprender de una manera diferente y mucho más rigurosa la vida religiosa en la Hispania Romana.

Antonio Gonzales

Catedrático de Historia de Roma
Director del ISTA
Université de Franche –Comté, Besançon



Mapa confeccionado por José Carlos López-Gómez.

Estudio histórico

1. El método, una cuestión de principios

El estudio de los cultos de Mater Magna y Atis presenta dificultades específicas, frente a otros cultos relacionados con deidades de origen oriental. De hecho, pensar que se puede hacer una agrupación con todas esas divinidades, como si las personas implicadas en su veneración tuvieran algún tipo de coherencia, es completamente arbitrario. Cada culto tiene sus características específicas, su propio funcionamiento y, de ninguna manera, los acontecimientos relacionados con un culto guardan relación con la experiencia histórica de otros. El debate es ya centenario y no es este el lugar de retomarlo. Sencillamente hay que señalar que la agrupación realizada por Cumont (1929) ha sido contundentemente refutada[1]. Ahora bien, si desde el punto de vista teológico o conceptual poseen ciertas concomitancias, la práctica ritual pone de manifiesto su total independencia de funcionamiento. El abuso de la idea de que los cultos de Mitra, la *gens isiaca* o Mater Magna y Atis se caracterizan por sus rituales mistéricos ha distorsionado completamente la comprensión del papel desempeñado por estos cultos en el conjunto de la religiosidad durante el período imperial romano. Nuestras fuentes de información son demasiado escasas y puntuales como para que podamos tomarnos la libertad de utilizarlas como si tuvieran un valor universal, susceptible de ser aplicado en cualquier tiempo y lugar. Hemos aprendido que las construcciones teóricas, conceptuales y teológicas tienen un alcance limitado a determinados sectores sociales, agrupaciones de *cultores* en lugares y momentos específicos. Por el contrario, la praxis ritual puede ser completamente diferente en localidades dispares; las expectativas de las personas podían ser puntuales, transitorias, y la veneración de una deidad documentada a través de un testimonio epigráfico no es probatoria de la existencia de una comunidad organizada y duradera en el tiempo en el lugar de su hallazgo. Por ello, se hace imprescindible un análisis contextual, específico, relacional, de los documentos para no forzarlos a generar una imagen preconcebida.

1 El inicio de la crítica sistemática a los postulados de Cumont puede establecerse en el trabajo de Gordon, 1975 y Beck, 1984. Un punto de inflexión se alcanza con el estudio general de Burkert, 1987. Más recientemente, la oposición a Cumont puede encontrarse, entre otros, en Bonnet – Rüpke – Scarpi, 2006; Bonnet – Pirenne – Praet, 2009; Belayche – Massa, 2016. En lo que respecta a la permeabilidad de la crítica en el análisis de los estudios en Hispania, es preciso mencionar Alvar, 1993a, 1993b y 1993c, así como la monografía Alvar, 2001 y su edición revisada y traducida al inglés, Alvar, 2008.

Este ha sido uno de los grandes problemas del estudio de los llamados cultos orientales o mistéricos en su perspectiva tradicional en la historiografía peninsular. En gran medida, la responsabilidad la tuvo el libro de García y Bellido (1967), en el que se partía de la idea de que cada uno de los cultos allí recogidos tenía una estructura estática, inmutable en el tiempo, y que cualquier testimonio, cualquiera que fuera su índole, confirmaba la existencia de dicha estructura. En definitiva, tenemos que llamar la atención sobre el hecho de que cada documento tiene un valor específico que no ratifica ninguna realidad más allá de lo que significa en sí mismo.

Pero no solo es importante tener en cuenta la naturaleza del documento, sino que hemos de reflexionar sobre las presunciones del investigador acerca del funcionamiento de los cultos y las expectativas que deposita en el alcance del testimonio descubierto o analizado. En primer lugar, hemos sido víctimas del paradigma difusionista, de modo que las primeras preguntas que nos hacíamos en los estudios regionales eran cómo se había difundido cada culto, por qué itinerarios se había desplazado, quiénes habían sido los responsables de su difusión. A partir de ahí se estudiaban las vías de comunicación, los movimientos de tropas o las rutas comerciales para dar por buena la expansión, vinculada más o menos arbitrariamente a acontecimientos que pudieran satisfacer la razón esperada. Rara vez se tenían en cuenta las condiciones de la recepción y su viabilidad.

Por otra parte, la constatación de un teónimo bastaba para creer que la totalidad de las presunciones relacionadas con el funcionamiento del culto, por ejemplo en Roma, se reproducían en el lugar en el que había aparecido el teónimo o la imagen de la deidad. Así, cualquier documento bastaba para suponer la existencia de una comunidad de culto, de jerarquías religiosas, de rituales complejos, de lugares sacros, de manera que la homogeneidad primaba en la interpretación, lo que hacía de cualquier objeto un argumento probatorio de la presencia de una estructura religiosa compleja y culminada.

También hemos padecido los abusos procedentes del uso indiscriminado de conceptos insuficientemente definidos, entre los que destaca el sincretismo. El sincretismo ha sido clave para justificar la presencia o ausencia de testimonios de culto en determinadas áreas. Así, supuestos cultos prerromanos han servido de barrera para que no hubiera presencia de determinadas divinidades, o su documentación era consecuencia de la existencia previa de alguna divinidad homogénea diluida en la nueva sustancia religiosa. Tales explicaciones no requerían de individuos que fueran responsables de los acontecimientos, pues otorgaban a las divinidades una vitalidad propia y autónoma, al margen de los habitantes de cada lugar.

Un último conjunto de abusos en el caso del culto de Mater Magna viene dado por la singularidad de sus rituales más específicos: el taurobolio y el criobolio. Es sabido que la diosa recibía sacrificios de toros o de carneros, como ocurría en muchos otros cultos, pero aquí se hacía de una manera particular, pues recibía en ofrenda los testículos del animal sacrificado[2]. No sabemos muy bien por qué razón, cada vez que aparece un altar anepigráfico con representación de un

2 Borgeaud, 1998; Alvar, 2008, pp. 261–276; van Haeperen, 2015; Dubosson-Sbriglione, 2018, pp. 298–402; van Haeperen, 2019, capítulo 3 (en línea) y 2021.

bóvido o un bucráneo, los especialistas asumen que están ante un taurobolio, de donde deducen que se trata de un testimonio del ritual específico de Mater Magna. Y puestos a pensar en taurobolios, el autor hispano Prudencio (348–413 d.C.) ha contribuido a rematar el mal. Efectivamente, en su *Peristephanon* X, 1006–1050, relata una versión gore del martirio de san Román, en el que describe el sacrificio de un toro sobre un enrejado bajo el cual se sitúa el individuo que quiere ser tauroboliado mediante un bautismo de sangre que lo cubre completamente mientras la víctima agoniza. El protagonista de la ceremonia sale de la fosa como una persona renovada. Dos estudiosos, Jeremy Rutter[3] y Robert Duthoy[4] establecieron el testimonio de Prudencio como la última fase en la evolución de este ritual que, en numerosas ocasiones, tenía como objetivo expresar la lealtad del oferente al Estado y al emperador a través del sacrificio del toro, seguido de una ceremonia específica y diferente a otros sacrificios, pues se cortaban los testículos del animal, se colocaban en una bandeja que llevaba una mujer, la cernófora, para su manipulación o transporte y se depositaban en un lugar específico del santuario, en Roma y en algún otro lugar denominado Vaticano[5].

Es difícil sustraerse a la tentación de vincular cualquier taurobolio a esta potente descripción puesta en boca del mártir cristiano tras haberle cortado la lengua. Los investigadores en la actualidad tienden a prestar poca credibilidad al interesado testimonio del poeta hispano, cuyo objetivo es denigrar las prácticas rituales del politeísmo. En realidad, no tenemos ningún testimonio epigráfico de taurobolios coetáneos al relato de Prudencio que, en consecuencia, se entiende ahora como mera ficción[6].

Sin embargo, el poder de atracción de las prácticas sangrientas es superior al de la racionalidad y por ello persiste la idea de que hay testimonios arqueológicos del taurobolio al modo de Prudencio, por ejemplo, en la famosa villa de Arellano (FC3.36.01–03). No existe ninguna *fossa sanguinis* en todo el Imperio que sirva de apoyo a la pintoresca recreación propuesta para el caso de esta villa. Uno de los lamentables resultados de esta falta de rigor es la creación de fiestas locales y el surgimiento de un turismo arqueológico en busca de las huellas de los ritos sangrientos del politeísmo animado por una ficción de nulo rigor[7]. Es absolutamente inverosímil que a finales del siglo IV d.C. hubiera en Hispania rituales taurobólicos destinados a Mater Magna. A mediados de ese siglo ya no queda ni un solo testimonio del culto en la Península, pues los últimos documentos son del primer tercio de siglo en una suerte de canto del cisne acontecido en la capital de la Bética (2.01.01, 02 y 03), posiblemente en un intento de revitalización religiosa en coincidencia con los últimos testimonios epigráficos de contenido politeísta[8].

No, la villa de Arellano no es un santuario metróaco, ni un monasterio politeísta[9]; es una villa tardoantigua. La Tumba del Elefante, en la necrópolis de Carmona, tampoco es un *metroon* (FC2.06.01); es una tumba familiar. Santa Eulalia de Bóveda (FC3.29.01) no es un santuario de Mater Magna más que en la imaginación de quienes no han estudiado en profundidad cómo son los *metroa* dispersos por las provincias del Imperio Romano. Lo mismo

3 Rutter, 1968, pp. 226–249.
4 Duthoy, 1969.
5 Vermaseren, *CCCA* V, nº 386, p. 133–134 (*Lugdunum*/Lyon, 8 de diciembre de 160 d.C.); *CIL* XIII, 7281 (*Mogontiacum*/Mainz = Maguncia). Cf. Alvar, 2008, pp. 265–266.
6 McLynn, 1996; Borgeaud, 1996, pp. 166–168 y 1998, pp. 194–196, actualizado en 2004, pp. 110–119.
7 Véase, por ejemplo, https://www.minube.com/rincon/taurobolio-de-gallipienzo-a3670815#
8 López-Gómez, 2021.
9 Fernández-Galiano (1992b, p. 176; 1992c y 2011) sugirió la existencia de centros monásticos politeístas en la Hispania Tardoantigua. A pesar de que fue adecuadamente refutado por Arce (1992), la interpretación de la villa de Arellano ha retomado como verosímil la idea de centros de recogimiento en el politeísmo: Mezquíriz, 2003 y 2004; Mezquíriz – Unzu, 2005.

cabría decir del edificio singular de *Emerita Augusta* (FC1.03.02), donde no se registra nada que permita establecer una conexión entre el espacio y el culto a la Gran Madre. Tampoco la Cueva Negra de Fortuna (3.37.01) es un espacio destinado a los rituales metróacos, aunque los *tituli* pudieran haber mencionado de forma indirecta a los dioses objeto de estudio en estas páginas. No hay ni un solo recinto en la arqueología peninsular que nos permita asegurar que estemos ante un espacio de culto destinado a los rituales de Mater Magna y Atis.

Lo que a algunos arqueólogos se les antoja como espacios de incómoda interpretación rápidamente pasan a convertirse en lugares de culto de estas divinidades supuestamente exóticas, tenebrosas, extrañas y con cierto potencial morboso. Ingredientes malsanos para obtener notoriedad, aunque esté alejada de la razón. Parecen ignorar los colegas que escogen ese itinerario de falseamiento el daño social que generan. Por ello, es necesario no solo refutar estas fantasías, que no alcanzan a ser hipótesis ya que no se basan en ningún indicio de racionalidad, sino también denunciar con rotundidad tales comportamientos.

Esto no quiere decir que no se profesara culto a los dioses frigios en espacios sagrados a ellos destinados. Gaius Licinius Cissus erigió un *templum* a la Madre de los Dioses en *Vellica* (3.07.01). En *Mago*, Marcus Badius Honoratus y Cornelius Silvanus costearon otro *templum* a la Gran Madre y a Atis (3.22.01). Estos dos casos son significativos y elocuentes. Ponen de manifiesto que los espacios de culto son *templa*, es decir, se usa un término poco específico para designar un recinto sagrado, presumiblemente con un edificio (*aedes*) en el que albergar la estatua o las estatuas divinas. En segundo lugar, se observa cómo el *templum* puede estar dedicado a una o varias divinidades, en cohabitación[10]. Este extremo es muy relevante para comprender el funcionamiento de los cultos frigios en la Península.

Cibeles y Atis forman una peculiar pareja divina en el ámbito mítico[11]. La diosa, al integrarse en el panteón romano allá por el año 204 a.C.[12], cambió su nombre por el de Mater Magna, identificada como la Madre de los Dioses[13]. Esa forma de denominación latina es la que se fija en el repertorio epigráfico y solo de forma extraordinaria se emplea el teónimo Cibeles, como por ejemplo en *Egitania* (1.01.01), donde la cadena onomástica empleada es *Deae Magnae Cybeles*, si es que el documento no es una falsificación[14]. Esa es la razón por la que al hablar del culto de esta diosa en época imperial romana debemos usar su teónimo habitual, Mater Magna.

Por cuanto hemos constatado, es obvio que esta pareja divina puede ser objeto de veneración de forma conjunta, como en el ya mencionado caso de *Mago* (3.22.01), pero lo habitual es la adoración de forma independiente. Es decir, que en la práctica ritual cada divinidad tiene su vida propia. Esta constatación es interesante para interpretar las representaciones en las que ambas divinidades aparecen juntas, como sus efigies en las asas de recipientes realizadas con molde tanto en arcilla (Linares: 3.17.01; Herrera de Pisuerga: 3.18.01; *Lacobriga*: 3.19.01), como en bronce (*Segisama*: 3.28.01 y 02).

10 Pañeda, 2021.
11 Borgeaud, 1996; Lancelloti, 2002; Alvar, 2008, pp. 63–74; van Haeperen, 2019.
12 Alvar, 1994, pp. 149–169; Borgeaud, 1996, pp. 89–107; Dubosson-Sbriglione, 2018, pp. 23–74; van Haeperen, 2019, capítulo 2 (en línea).
13 Sobre las diversas secuencias onomásticas de la diosa en su Anatolia de origen, véase Belayche, 2016.
14 Solo se documenta en los siguientes casos: *Cibeles Triodeia* (Vermaseren, *CCCA* III, nº 243, pp. 59–60: Roma, 12 de marzo de 377 d.C.); *Cybelae* (*CCCA* III, nº 334, pp. 93–94, nº 355, pp. 100–101 y nº 361, p. 103: Roma); *Dea Cybebe* (sic) (*CCCA* III, nº 392, p. 122: Ostia, mitad del siglo III d.C.); *Dea Magna Cybeles* (*CCCA* IV, nº 257, p. 104: Verona) y *Mater deum Magna Idaea Cybela Augusta* (*CCCA* V, nº 80a, p. 30: Maktar). A esta breve lista no se puede agregar la hipotética *M*(*atri*) · *D*(*eum*) *C*(*ybele*) / [*I*]*d*(*a*)*eae* procedente de Ávila, pues la lectura correcta la deja fuera de nuestro catálogo (FC3.20.02).

En estos casos y en el insólito candil de Vilauba (3.16.01), se ha pensado que las representaciones guardarían relación con las actividades rituales. Sin embargo, las circunstancias de hallazgo de esos objetos no permiten establecer un nexo claro entre las imágenes y el uso ritual de los artefactos. No se puede refutar la sospecha, pero como en el caso de las lucernas con representación de divinidades, frecuentemente su uso es ajeno a la ritualidad, aunque no a las predilecciones cultuales de sus propietarios. El empleo de moldes para su fabricación parece indicar que eran bastante demandadas, lo que hace más probable que se destinaran a un uso doméstico en lugar de ser recipientes propios del ritual.

Frente a esos escasos episodios de aparición conjunta, lo habitual es la veneración de Mater Magna y Atis por separado. Así se manifiesta tanto en la epigrafía como en la iconografía. Es decir, la aparición de una de las dos divinidades no implica necesariamente la presencia de la pareja, al contrario de lo que se ha supuesto con frecuencia, como por ejemplo, en la interpretación de la Tumba del Elefante de Carmona (FC2.06.01).

Como consecuencia de estos enunciados, hemos de señalar que los cultos de Atis y Mater Magna no reproducen necesariamente un itinerario ritual preestablecido. Son las personas quienes dotan de contenido el ejercicio de su religiosidad y, por ello, no podemos esperar que haya un funcionamiento homogéneo, sino circunstancias específicas en las que los individuos movilizan a las deidades que tienen a su alcance. En unas ocasiones, esa movilización responderá a estímulos asumidos por la proyección de recursos orientados desde los círculos y niveles del poder; en otras, serán estrategias específicas en virtud de las circunstancias que ocasionan la comunicación con lo sobrenatural. No podemos suponer una reproducción sistemática de una ritualidad aprendida que se expresa con la misma intensidad en cada uno de los lugares en los que se documenta una imagen o un epígrafe relacionado con Mater Magna o con Atis.

Esta independencia de funcionamiento, aunque no sea sistemática, es la que justifica la presentación por separado de los catálogos de cada una de las divinidades.

2. Los cultos de Mater Magna y Atis en la historiografía

A partir de la documentación disponible parece acertado suponer que la introducción de los cultos de Atis y Mater Magna en Hispania se produce en momentos diferentes, pero no estamos en condiciones de explicar quiénes son los responsables de su transmisión[15]. Tradicionalmente se ha seguido la propuesta de Franz Cumont, para quien los militares, los comerciantes y los esclavos de origen oriental habrían sido los agentes difusores de los cultos "orientales" en general y de los frigios en particular[16].

Inmediatamente después de la publicación del estudio clásico de Cumont (1906), Henri Graillot aceptó la propuesta de su colega en su amplio estudio sobre Cibeles-Mater Magna en el Imperio Romano (1912), aunque a los agentes citados añadía unos actores específicos, los llamados *galli*, a los que consideraba sacerdotes castrados dedicados a hacer proselitismo[17]. Este criterio se ha mantenido hasta tiempos recientes, a pesar de que ya Jules Toutain, en el segundo volumen de los tres consagrados al estudio del politeísmo en el Occidente romano[18], había expresado la escasa importancia que habría tenido el ejército en la transmisión de los cultos "orientales", al constatar la abundancia de testimonios en ciudades sin relevancia militar y la ausencia de soldados entre sus *cultores*, mientras que eran numerosos los dignatarios provinciales y municipales[19].

Como consecuencia de este postulado general, Toutain identificó a los comerciantes como principales agentes de transmisión y quiso ver su constatación en Lusitania a través de la onomástica con radical griego presente en Flavia Tyche (1.05.01), T. Licinius Amaranthus (1.05.02) y Doccyricus Valerianus (1.03.01), aunque en este último caso el nombre es indígena[20].

15 Un análisis más extenso sobre esta cuestión lo hemos desarrollado en Alvar – Pañeda, 2018.
16 Cumont, 1906, pp. 29–31 (1ª edición); cf. Cumont, 2006 (reedición comentada de la 4ª edición, originalmente publicada en 1929).
17 Graillot, 1912, pp. 412–420.
18 Toutain, 1907, 1911 y 1917.
19 Toutain, 1911, pp. 101–102 y 108–110.
20 García Iglesias, 1973, nº 16, pp. 78–81.

Por tanto, según este autor, habrían sido comerciantes orientales quienes, desde Roma, habrían introducido el culto y facilitado así su recepción por parte de la población local. La llegada directamente desde Roma de la mano de comerciantes orientales vendría avalada por la presencia del taurobolio en Hispania, ritual ajeno a las prácticas orientales que habría sido creado en Roma[21]. Por desgracia, el procedimiento analítico de Toutain no fue seguido por otros estudiosos, que se limitaron a recopilar testimonios, sin otro mérito que el catalográfico.

A esta metodología corresponde el extenso estudio de José Leite de Vasconcellos dedicado a las manifestaciones religiosas de Lusitania. El tercer tomo aborda los testimonios de cultos de época romana y en él incluye los correspondientes a los cultos frigios[22], pero no cambia la imagen panorámica previamente establecida. Por su parte, Raymond Lantier intentó explicar la introducción de Mater Magna y Atis en la Península, prestando atención a la cronología y a los agentes transmisores[23]. Su alcance fue limitado, pues no aportó ninguna innovación. Los comerciantes habrían llevado el culto a las ciudades costeras, los militares a las del interior y desde unas y otras se habría difundido por otras ciudades y por los entornos rurales. Los cultos prerromanos introducidos por los fenicios y púnicos habrían contribuido notablemente a la recepción de la nueva devoción que, en su opinión, llegaría desde África.

El primer estudio onomástico de los *cultores* hispanos lo llevó a cabo Scarlat Lambrino, pero solo analizó los antropónimos con radical griego, con lo que introdujo un sesgo que lo conducía a confirmar la relevancia de los greco-orientales, su conexión con las ciudades y la escasa presencia de devotos autóctonos[24].

Por su parte, Antonio García y Bellido ha sido el autor más significativo en el estudio de estos cultos, pues realizó un catálogo que ha servido de punto de partida para todos los posteriores[25]. Pero a pesar de que tenía los materiales y el conocimiento apropiado para hacerlo, no llegó a realizar el análisis histórico requerido. Fue el primero en destacar que los seguidores de Atis y Magna Mater expresaban su devoción mediante testimonios de distinta naturaleza y que, además, la distribución de los documentos atideos y metróacos por la Península era tan marcadamente diferente que tenía que responder a alguna causa explicable. Propuso García y Bellido que la casi exclusiva presencia de Mater Magna en la parte occidental respondía, siguiendo las conclusiones de autores anteriores sobre la responsabilidad de la introducción del culto, a la presencia de greco-orientales en ámbitos como la administración, las explotaciones mineras y el trabajo esclavo, o entre los campesinos licenciados del ejército. La documentación epigráfica actual no proporciona datos que confirmen estas presunciones, pues no acredita comportamientos sustancialmente diferentes con respecto al resto de la Península. Pero para salvar el escollo artificialmente construido, García y Bellido recurrió a una hipótesis abrazada por todos los investigadores posteriores: Mater Magna absorbió la devoción a la diosa prerromana Atecina[26]. La explicación carece de sentido por múltiples motivos, pero señalaré dos relevantes. En primer

21 Toutain, 1911, pp. 84–88. Sobre el taurobolio, Duthoy, 1969; Borgeaud, 1996, pp. 156–168; McLynn, 1996, pp. 312–330; Alvar, 2008, pp. 261–275; Cameron, 2011, pp. 159–163; van Haeperen, 2015; Dubosson-Sbriglione, 2018, pp. 298–402; van Haeperen, 2019, capítulo 3 (en línea) y 2021.
22 Vasconcellos, 1887; 1905; 1913.
23 Lantier, 1933, pp. 185–190.
24 Lambrino, 1953, pp. 93–129.
25 GyB, *ROER*, 1967.
26 GyB, *ROER*, 1967, p. 44.

lugar, presume una coincidencia funcional de ambas diosas que no se sostiene; en segundo lugar, no se aprecia la absorción desde el momento en el que la cronología de las inscripciones relativas a ambas deidades es coincidente, lo que refuta la suplantación. Por otra parte, si así se pretendía explicar la presencia de Mater Magna en la parte occidental de la Península, faltaba una explicación coherente y paralela sobre la presencia de Atis en la oriental.

En realidad, no había motivos históricos para explicar un problema generado únicamente por la escasez de datos. En la actualidad, el mapa de distribución se ha modificado radicalmente, hasta el extremo de confirmar que todo esto no era más que un falso problema. Sin embargo, tras García y Bellido, la dicotomía entre Mater Magna y Atis se mantuvo en la investigación y se fue agrandado a tenor de la laxitud con la que los investigadores usaban la coctelera que técnicamente se denomina sincretismo.

Manuel Bendala subscribió esta línea interpretativa y la apoyó con nuevos argumentos construidos a partir del estudio de la iconografía, lo que constituye un avance indiscutible. Propuso una hipótesis similar a la que hemos comentado a propósito de Atecina para justificar la ausencia de testimonios de Mater Magna en el mediodía peninsular, donde la púnica Tanit se habría romanizado bajo la forma de Dea Caelestis, con la que se habría sincretizado la diosa frigia. La ausencia de representaciones iconográficas de la Gran Madre se explicaría por su veneración en forma de betilo[27]. De nuevo, estas presunciones no demostrables desvían el conocimiento real de los cultos estudiados.

Desgraciadamente, la ausencia de rigor y la mezcla acrítica de informaciones dispares fue asentándose en el relato suministrado por otros investigadores que han contribuido al desconcierto general. Entre ellos podemos mencionar a Pilar González Serrano, cuya producción es perfectamente obviable[28], ya que se limita a reproducir las hipótesis incorrectas y a atribuir a la destrucción cristiana la escasez de testimonios, sin incorporar ninguna de las propuestas críticas que ya se iban publicando. Entre estas últimas cabe destacar las de Mª Manuela Alves Días, quien, a partir de un análisis local, en *Pax Iulia*, observó la presencia de los "cultos orientales" a pesar de la ausencia de militares o comerciantes orientales, lo que la llevó a buscar otras razones para la transmisión e implantación de tales manifestaciones religiosas, como la explotación de las minas, la proximidad de *Emerita Augusta* y el bajo nivel socioeconómico de buena parte de su población[29]. Esta última constatación estaría en consonancia con el criterio antes extendido, pero hoy refutado, de la dimensión contracultural de estos cultos. No obstante, al redimensionar el análisis desde la perspectiva de las relaciones sociales y de poder, abría un nuevo espacio de reflexión sobre el funcionamiento de los fenómenos religiosos.

Al mismo tiempo, Juan José Sayas planteaba una visión general de los cultos mistéricos en Hispania en una de las más influyentes obras colectivas sobre Historia de España[30]. Allí dejó establecido el error de García y Bellido en las causas que justificaban la disparidad en la distribución del culto, así como algunas de las hipótesis ya comentadas. Constató el carácter urbano de estas manifestaciones religiosas y retomó, sin argumentos sólidos, el

27 Bendala, 1976; *id.*, 1981, pp. 283–300; *id.*, 1986, pp. 381–390; *id.*, 1990.
28 González Serrano, 1989, pp. 163–186; *id.*, 1990; *id.*, 1994, pp. 429–450.
29 Dias, 1981, pp. 33– 40.
30 Sayas, 1982, pp. 371–397.

origen norteafricano del culto metróaco. Con la misma orientación que Sayas, Cayetano Ortiz Ayala se incorporó a las voces críticas, pero no ofreció interpretaciones alternativas, aunque sí insistió en las peculiaridades jurídicas y socioeconómicas de las ciudades donde se constatan los cultos[31].

A pesar de estos incipientes planteamientos críticos, la idea de continuidad de los cultos entre Oriente y Occidente y su carácter contracultural continuaron vigentes hasta que la investigación dedicada a los cultos orientales encontró en los estudios de otros autores el estímulo necesario para romper con las especulaciones del pasado y componer un nuevo panorama[32].

En efecto, el análisis crítico de los postulados de Cumont condujo a identificar los llamados "cultos orientales" como cultos plenamente romanos que se practican en Hispania como el resto de las manifestaciones religiosas. No hay razón, pues, para explicar su éxito mediante argumentos vinculados a la religiosidad prerromana, de la que apenas tenemos información. La discontinuidad entre un fenómeno y otro estaría avalada, en el caso de los cultos frigios, por la cronología de los primeros materiales atideos, que no es anterior al cambio de era, y por el hecho de que aparecen asociados a individuos no indígenas. Además, por cuanto sabemos por los testimonios de culto, nada hay específico en las devociones hispanas que permita vincularlas con los "cultos orientales", por lo que las supuestas raíces prerromanas de estos no son perceptibles.

Los estudiosos de los cultos metróacos fueron lentos en la incorporación de las nuevas perspectivas. José Fernández Ubiña, en el volumen publicado como homenaje a Vermaseren[33], perdió una buena oportunidad para dar un giro radical a la situación; sin embargo, mantuvo alguno de los viejos postulados junto a tímidas innovaciones. Aceptó la exclusión de los militares en el proceso de introducción de los cultos, que habría sido obra de comerciantes greco-orientales asentados en ciudades lusitanas y de la costa noreste de la Tarraconense. Asumió que el culto apenas se transfirió a sectores sociales que no fueran de baja extracción. Supuso que las distintas advocaciones divinas se refieren a deidades diferentes, de modo que tras el teónimo Cibeles estaría la diosa orgiástica frigia, mientras que Mater Magna sería el producto romanizado. Pensaba que no había testimonios de Cibeles en Hispania y que, en consecuencia, solo se dio el culto romanizado. Frente a esto, señalaré que tal dicotomía es incorrecta y que, además, el teónimo Cibeles aparece en *Egitania* (1.01.01) en un contexto poco lascivo, dado el contenido del epígrafe que, no obstante, plantea dudas de veracidad. Fernández Ubiña también defendió que la Gran Madre y Atis recibieron culto de forma independiente, sin tener en cuenta que en *Mago* se levantó un templo para ambos (3.22.01). Resulta sorprendente que defendiera al mismo tiempo el carácter romano del culto metróaco en Hispania y su introducción por gentes orientales que renuncian a los aspectos exóticos para integrarse con mayor facilidad en las comunidades en las que han de vivir. Nada hay en la documentación que permita afirmar que había dos cultos paralelos; bien al contrario, la información procedente de otros lugares del Imperio, como por ejemplo el santuario de *Mogontiacum*

31 Ortiz, 1988.
32 Véase nota 1. Sobre el debate existente en torno a las categorías de "cultos orientales" y "cultos mistéricos", véase Alvar, 2009.
33 Fernández Ubiña, 1996.

(Maguncia), de Cartago o de la propia Roma, pone de manifiesto la fluidez entre aspectos cultuales contrarios al *mos maiorum*, como son los *galli* emasculados, y la integración del culto y sus seguidores en la realidad romana[34].

La dificultad para establecer cómo se produce la llegada de Mater Magna y Atis a la Península estriba en el hecho de que la mayor parte de los documentos no corresponde a un momento fundacional, a excepción de las dos dedicatorias de templos que pudieron haberse erigido en lugares en los que el culto ya estuviera activo, *Mago* (3.22.01) y *Vellica* (3.07.01). El resto de los testimonios parece pertenecer a una fase avanzada, con el culto activo, estructurado y presente en territorios dispares.

Al margen de los estudios mencionados, podríamos hacer alusión a publicaciones posteriores que han tenido como objetivo actualizar la base documental de los testimonios del culto metróaco en la Península[35]. Su mención aparece en cada una de las fichas catalográficas. Sin embargo, ninguno se ha preocupado de utilizar los materiales reunidos para reelaborar una síntesis sobre los cultos metróacos en Hispania. Sus mayores o menores aciertos están recogidos en los lugares correspondientes. Espero que el presente catálogo contribuya a mejorar los materiales para el estudio de Mater Magna y Atis en las tres provincias escogidas.

34 En Roma, los galos son conocidos tanto en la época republicana como en tiempos imperiales: Luc. II, 610-624; Ov. *Fast*. IV, 179-191; Varro. *Eum*., 132-143. En Cartago, son mencionados en el siglo IV por Agustín de Hipona: Aug. *Civ. Dei*, VII, 26. En *Mogontiacum*, los *galli* aparecen junto a los *bellonari* (servidores de la diosa Bellona) y a los *magalli* (desconocidos), en tres de las 38 *defixiones* halladas en el santuario conjunto de Mater Magna e Isis, datadas entre el reinado de Vespasiano y *ca*. 120: Blänsdorf, 2009 y 2012; cf. la reseña crítica de Gordon, 2014.

35 Schillinger, 1979; Munilla, 1981; Vermaseren, *CCCA* V, 1986, n[os] 155–216, pp. 59–79; Alvar, 1993a, 1993b y 1993c; Ortiz (1998) apunta ciertas reformulaciones, pero Fernández Ubiña, 1996 es quien hace el intento más serio de historiación de los cultos; Bayer (2015) se limita a actualizar materiales catalográficos, pero no aporta análisis histórico-religioso. Lo mismo cabe decir de cuantos han intentado actualizar los materiales de manera más o menos puntual, como por ejemplo: Olavarría (2004).

3. La especificidad de los rituales

Los materiales relacionados con los cultos de Mater Magna y Atis en Hispania no son muy abundantes, muchos son reiterativos y, como ya se ha adelantado, no se documenta ningún espacio de culto que pudiera contribuir a obtener información adicional y diferente sobre las actividades que en ellos se realizaban. A pesar de ello, algunos de los documentos son de extraordinaria relevancia por su singularidad o por su contenido. Trataremos sobre ello más adelante. Ahora nos interesa aproximarnos a la vivencia religiosa de estos cultos desde la perspectiva de sus rituales más destacados, que se manifiestan independientes y autónomos cuando se dirigen a Mater Magna o a Atis.

3.1. ATIS COMPAÑERO DE DIFUNTOS.

En primer lugar, se observa la conexión casi sistemática de Atis con el mundo funerario. En efecto, la mayor parte de sus representaciones procede de ese ámbito, lo que se corrobora también a través de la única *defixio* con él relacionada (*Salacia*: 1.16.02), en la que se insta a Atis a recuperar los enseres robados y al Señor Invicto Megarus (o al Señor Invicto del *megaron*) a recibir el cuerpo del delincuente del mismo modo que recibió el de Atis. Precisamente este texto nos ayuda a comprender que las representaciones de Atis como deidad de la muerte no responden a un esquema mecánicamente repetido, sino que poseen un significado relevante para quienes a él acuden en busca de protección ante el incierto itinerario que se ha de recorrer tras la muerte. La compañía de Atis, que ya ha tenido la experiencia del viaje, supone una garantía para superar las incertidumbres ocasionadas por la oscuridad y las potestades que la gobiernan.

De este modo se desmarca Atis como deidad independiente de la compañía de Mater Magna, proporcionando alivio en un espacio en el que ella no tiene aparentemente cabida. La abundancia de representaciones de Atis en placas funerarias, como compañero de la muerte en forma de estatuas en tumbas y tallas vinculadas al duelo son prueba del profundo arraigo del pastor frigio en el universo del más allá compartido por los habitantes de Hispania. Las circunstancias de su irrupción en el imaginario colectivo como acompañante psicopompo o protector en la ultratumba es difícil de determinar. Existe un serio problema en la datación, pues desde un punto de vista formal, el prototipo del Atis funerario –en general, no solo en la estatuaria peninsular– abarca desde mediados del siglo I a.C. hasta comienzos del III d.C. Para afinar en el espectro cronológico comúnmente se hace uso de los conocimientos que tenemos sobre el culto, de modo que la generalización de las representaciones de Atis en el ámbito funerario se vincula a la protección conferida por el emperador Claudio[36] a su culto o a cualquier otro acontecimiento que resulta de imposible constatación. Por analogía a lo que se observa en el sur de la Galia, donde es asimismo muy frecuente su presencia, se tiende a aceptar una cronología de comienzos del siglo I d.C., pero los debates sobre algunos monumentos destacados, como la Torre de los Escipiones (3.19.01), acrecienta la oscilación entre el siglo I a.C. y el I d.C. Tenemos, pues, dificultades para establecer el momento inicial de la aceptación de Atis en el ámbito funerario de los hispanos.

Como consecuencia de ello tampoco podemos establecer las condiciones en las que se materializa la recepción de esa función de Atis. La hipótesis desarrollada por Gris y Ruiz de Arbulo en la que proponen que el destinatario de la llamada Torre de los Escipiones fuera Lucius Marcius Optatus (*CIL* II, 4616; *HEpOL* 10262), miembro del *ordo equester* coetáneo y conocido de Augusto[37], es muy ingeniosa y podría ayudarnos a comprender cómo se inicia el empleo funerario de Atis, pero se basa en presunciones incontrastables[38]. Optatus habría muerto en Frigia, sus familiares le habrían construido el cenotafio que llamamos Torre de los Escipiones en el que pusieron dos representaciones del dios frigio para protegerlo en la vicisitud que Optatus y Atis habían experimentado en el mismo lugar. Ciertamente es atractiva la propuesta, pues es precisamente en Anatolia donde se inicia el uso del Atis funerario e incluso la práctica parece extendida por Dalmacia e Italia en el siglo I a.C., pero resulta complicado el acceso a esos modelos por parte de los familiares de Optatus. En cualquier caso, lo cierto es que, poco tiempo después, a lo largo del siglo I d.C., se fue asumiendo con naturalidad la presencia de Atis en el ámbito funerario y que en el siglo II d.C. era compañero habitual de difuntos por buena parte del territorio peninsular.

En las tres capitales provinciales tenemos testimonio de individuos que se hacen acompañar por Atis en sus monumentos funerarios. En *Emerita Augusta* (1.03.01), una preciosa lápida presenta a un lado el epitafio del pequeño Quintus Articuleius Avitus, muerto a los 5 años. A la izquierda, el niño aparece representado junto a Atis, que le dirige su mirada protectora. En *Corduba* (2.01.10, 11 y 12) al menos en tres ocasiones se atestigua la

36 Se acepta en general que Claudio es el autor de una primera reforma imperial del culto metróaco en virtud de un pasaje de Juan Lidio (*De mens*., IV, 59) en el que le atribuye la fundación del colegio de los dendróforos, encargados de portar el pino sagrado de Atis en la procesión del *Arbor Intrat*. Esta reforma implicaría la inclusión de Atis en el culto oficial romano de Mater Magna, del que hasta entonces habría permanecido apartado: Carcopino, 1942; Dubosson-Sbriglione, 2018, pp. 85–102; van Haeperen, 2019 [en línea], capítulo III, párrafos 49 y 50; *ead*., 2021, p. 343. Una segunda remodelación del culto ha sido generalmente atribuida a Antonino Pío desde Lambrechts (1952), pero esta resulta hoy cuestionable ante la nueva cronología Flavia o trajanea sugerida para la introducción del taurobolio.

37 Alföldy, 1983.

38 Gris – Ruiz de Arbulo, 2018.

elección de Atis como compañero de los difuntos y en *Tarraco* (3.19.01, 3.19.02 y quizá 3.19.03 y 04) probablemente lo es en otras cuatro. La provincia Bética es la que ha procurado mayor número de testimonios de esta práctica, que se documenta en *Carmo* (2.06.02, 03, 04) o en *Nertobriga* (2.21.01, donde dos Atis *tristis* flanquean el epitafio de Camuria Veneria, muerta a los 33 años). También de monumentos funerarios parecen proceder los Atis de Mengíbar (2.22.01). Al margen del caso atestiguado en *Emerita Augusta*, Lusitania no ha proporcionado otros testimonios. En Tarraconense solo se constatan casos seguros en el litoral, como los dos de *Barcino* (3.18.01 y 02) y el extraordinariamente significativo de *Valentia* (3.20.01), donde una familia aristocrática local poseía un monumento funerario en el que se enterraron varios miembros destacados en la colonia por sus cargos públicos, como recuerdan dos lápidas en las que aparecen representadas dos figuras de Atis en cada una de ellas. En el interior de la provincia son pocos los ejemplos constatados. Es probable el de *Cauca* (3.29.01), pero es extraordinariamente significativo el de Sofuentes en el que dos cabezas de Atis acompañan al caballero C. Atilius Aquilus en su torre funeraria (3.25.01).

Este conjunto de monumentos nos permite extraer algunas conclusiones relevantes. La primera, es que Atis se elige como divinidad tutelar de los difuntos al margen de su relación con Mater Magna. En este sentido, funciona en el ámbito funerario como una deidad autónoma. En segundo lugar, la dispersión territorial de los documentos parece asegurar una amplia aceptación de esta función por las diferentes comunidades peninsulares. En tercer lugar, las oligarquías locales se hacen pronto eco de la moda que integra a Atis en sus prácticas funerarias y mantienen esa conexión a lo largo del tiempo. Además, la variada calidad de los restos permite asegurar que no solo las oligarquías tienden a buscar la protección de Atis, sino también otros sectores sociales.

Ignoramos si en el ritual funerario de las familias o agrupaciones que asociaban a Atis en su imaginario *post mortem* había algún tipo de práctica u oración en la que el dios frigio adquiriera una dimensión destacada o si, por el contrario, quedaba relegado sistemáticamente a una posición de acompañamiento. La *defixio* de *Salacia* (1.16.02) nos hace pensar en la posibilidad de que, en efecto, Atis fuera mencionado expresamente en las plegarias como psicopompo y mediador en el itinerario del difunto y que las estatuas del dios en los espacios necropolitanos fueran objeto integrante de la ritualidad funeraria.

Todo esto, finalmente, nos conduce a pensar que la presencia de Atis en una necrópolis tan relevante como la de Carmona (FC2.06.01) adquiere todo su sentido desde la perspectiva funeraria que hemos destacado en las líneas anteriores y que no sirve como apoyo de la existencia allí de un *metroon*, ni de la realización de prácticas mistéricas a la manera supuesta por los estudiosos.

3.2. EL RITUAL TAUROBÓLICO EN HISPANIA

Como he señalado con anterioridad, el único ritual con dimensión específica y diferente en el culto metróaco es el taurobolio. La información epigráfica de la que disponemos en Hispania no es excesiva; sin embargo, los documentos recuperados son tremendamente importantes. La capital provincial de la Bética ha proporcionado cuatro altares taurobólicos fechados dos de ellos en los años 234 (2.01.01) y 238 d.C. (2.01.03). Una tercera inscripción (2.01.02) menciona al mismo sacerdote que la primera, por lo que podemos considerarla coetánea. De la cuarta (2.01.04) sólo se conserva el comienzo, una formulación típicamente taurobólica, similar a la del primer texto epigráfico de esta serie, pero no podemos extraer de ella ninguna información adicional, pues ni siquiera se conserva el nombre del emperador; no obstante, todos los indicios apuntan a que pertenece al mismo período que la primera, incluido el lugar del hallazgo. Se trata de los cuatro testimonios más tardíos de este ritual en Hispania y también de los últimos testimonios de culto a Mater Magna.

La primera de las cuatro inscripciones se encuadra en un altar de mármol delicadamente tallado y decorado en sus laterales con una cabeza de carnero y, en el contrario, con una pátera. El texto de la inscripción nos hace saber que un individuo llamado Publicius Fortunatus realizó el taurobolio, es decir, fue tauroboliado. Si la interpretación del texto es correcta, al mismo tiempo se sacrificó un carnero (*chrionis*), cuyas turmas (*thalamas*) fueron recogidas por Coelia Ianuaria en presencia del sacerdote Ulpius Helias. Para conmemorar el sagrado ritual ambos (seguramente Fortunatus y Ianuaria) ofrecieron el altar durante el consulado de Máximo y Urbano. Aunque concisa, la información proporcionada es muy rica. Sin lugar a dudas, el rito del taurobolio había de ser un acontecimiento de enorme relevancia no solo en las vidas de los afectados, sino en la de su comunidad e incluso en la propia ciudad en la que se llevaba a cabo. Es decir, no se trataba de un rito reservado a una pequeña comunidad de iniciados, sino que se celebraba de forma abierta, pública, como expresión de lealtad al emperador.

Esto no significa que el taurobolio se inscriba dentro de los rituales propios del culto imperial. Es una celebración diferente y conviene llamar la atención sobre el abuso que ha conducido a integrar como parte del culto imperial todo gesto y actividad en el que aparece de forma directa o indirecta el emperador. Por ejemplo, el epíteto *Augustus/-a* en las cadenas onomásticas de las deidades no puede seguir incluyéndose en las expresiones de culto imperial[39]. De la misma manera, el taurobolio es un ritual del culto metróaco que no forma parte de los rituales específicamente establecidos para expresar la devoción a los gobernantes.

El taurobolio consiste en el sacrificio de un toro, acompañado en ocasiones por el de un carnero –como parece ser este el caso, ya que se mencionan expresamente el *taurobolium* y la recepción de los testículos del carnero–, o directamente sustituido por el carnero como ocurre en los casos conocidos en *Pax Iulia* (1.16.01) y *Ossonoba* (1.17.01). Quien hace el taurobolio resulta

39 Alvar – López-Gómez, en prensa.

tauroboliado. En consecuencia, hacer el taurobolio no es el acto de matar al animal, sino ser perceptor de las consecuencias atribuidas a esa acción. Esas consecuencias son exclusivas del ritual correspondiente al culto de Mater Magna. Solo en él se realizan, hablando técnicamente, taurobolios, pues solo en él se desencadenan los beneficios que recibe la persona tauroboliada. Únicamente por una analogía poco afortunada puede denominarse taurobolio al sacrificio del toro en otros cultos, pero quien realiza el taurobolio en esos cultos no resulta tauroboliado. Estas matizaciones son importantes para aclarar conceptos usados de forma errónea incluso por profesionales del mundo antiguo. Aunque el dios Mitra sacrifique un toro, no realiza propiamente un taurobolio y sus seguidores son ajenos a lo que supone el taurobolio metróaco. Y, como se indicó más arriba, los altares con representación de cabezas de toro pueden hacer alusión al sacrificio de ese animal, pero no contienen la carga religiosa que posee el ritual taurobólico metróaco. Por ello, debemos emplear los términos taurobolio, altar taurobólico o ritual taurobólico y tauroboliado para referirnos exclusivamente al culto de Mater Magna.

Sin duda, la clave del significado está en la acción vinculada a la recepción de las turmas (*thalamas* o *vires* en su denominación precisa) del animal, sea toro o carnero. Las fuentes no nos han revelado el alcance y explicación de esa acción, pero sabemos que está vinculada a una forma de renovación vital, como veremos más adelante, a propósito del documento de *Emerita Augusta* (1.03.01). El sacerdote parece no ejercer otra función que la de presidir el acto sacrificial, pero no es ni el matarife, ni parece tener otra misión más allá que la de observar el buen desarrollo del ritual. Más importante parece la figura que recibe los testículos, sistemáticamente una mujer (Clodia en 2.01.02; Porcia Bassemia en 2.01.03), que en cierto modo es perceptora también de la taurobolización, como sugiere el hecho de que costee los gastos del monumento conmemorativo del ritual y el uso del plural (*sacris suis*) al referirse a los afectados por el rito acometido[40]. Y todo ello se enmarca en una solemne declaración en beneficio del emperador reinante, lo que aleja el acto de una ceremonia íntima, restringida al espacio personal.

Nada hay en la información transmitida por los protagonistas del acontecimiento que recuerde el sangriento ritual descrito por Prudencio unas décadas más tarde. Eso es, precisamente, lo que lo hace inverosímil, especialmente por el hecho de que, al menos en Hispania, ya nadie realizaba taurobolios y, en consecuencia, el apologeta cristiano podía alterar hiperbólicamente el recuerdo de lo que pudiera ser el ritual descrito. En cambio, sus lectores en Roma, podían disfrutar de la descripción que oponía la práctica metróaca a la percepción que los cristianos se iban forjando de aquella abominación[41].

Cuatro años después del taurobolio que acabamos de analizar, Publicius Valerius Fortunatus realizó un taurobolio el 25 de marzo del año 238, es decir, en coincidencia con el día en que se celebraban las *Hilaria*, el día alegre de la "resurrección" de Atis. Según su propia declaración, habría sido la Madre de los Dioses quien le habría ordenado la celebración del taurobolio por la salud del Imperio. La expresión *ex iussu Matris Deum* es una fórmula estereotipada

40 El caso parece confirmado por el altar emeritense al que prestamos atención páginas más abajo, de una mujer, Valeria Avita, tauroboliada (1.03.01).

41 Cameron, 2011, pp. 159–163; van Haeperen, 2015.

de la que no se pueden extraer conclusiones fantasiosas, pues no implica una epifanía divina en una suerte de *incubatio*. Como se aprecia en el resto del texto, es una composición muy formularia, de manera que esta expresión no responde a una especie de experiencia mística del donante, sino que constituye parte de la redacción prevista en el ritual recordado.

Lo mismo ocurre con la expresión *pro salute Imperii*, más imprecisa que en el taurobolio anterior, ya que no se menciona al emperador reinante. De nuevo, es una expresión inherente al ritual, independientemente de quién gobierne, en este caso Maximino y Gordiano, o de cuál sea la situación política. Por ello, no es correcto intentar vincular la realización de un taurobolio con acontecimientos de la gran política. Se trata de un acto cívico realizado por un individuo que supuestamente opera en beneficio de todo el Imperio mediante el rito celebrado, o que se quiere beneficiar de exenciones fiscales otorgadas a quien realice una dedicatoria siguiendo las instrucciones del archigalo: *pro salute imperatoris*[42].

La coincidencia onomástica de los dos tauroboliados ha generado asimismo interpretaciones incorrectas. No hay argumento interno en el funcionamiento del ritual taurobólico que impida su reiteración por parte del mismo individuo. Los cuatro años que separan ambos taurobolios no implican la necesidad de que sean personas diferentes, padre e hijo, como sugirió Blanco, persuadido del carácter sacramental del taurobolio, que sería celebrado una sola vez por cada individuo, como si de un bautismo cristiano se tratara[43]. Evidentemente, la complejidad del ritual es prueba de que su significado no era trivial, pero no debe ser interpretado, como ha sido frecuente, desde la óptica de la ritualidad cristiana.

Este ritual es único, diferente a cualquier otro acto sacrificial, y exclusivo, pues solo se realiza en el seno del culto a Mater Magna. Su simbolismo está vinculado al propio mito en el que Atis se cercena los genitales. Presumiblemente, la entrega de los testículos del toro o del carnero a una mujer, en este caso, Porcia Bassemia, de *cognomen* sirio, que los deposita en un lugar concreto, se podría relacionar con la exigencia de pureza a la que se comprometen los tauroboliados[44]. Ignoramos la razón por la que en ambos casos se entregan las *vires* del carnero y no las del toro sacrificado. Y, de nuevo, el ritual se acomete en presencia de un sacerdote, Aurelius Stephanus, que tiene también un *cognomen* de raíz griega. Estos *cognomina* exóticos no son compartidos por los restantes individuos implicados en los *taurobolia* de *Corduba*, lo que sugiere la penetración del culto en sectores sociales diferentes, aunque todos ellos comparten la veneración de una divinidad tutelar del Estado, protectora de los emperadores, promotora de la lealtad institucional y articuladora tanto de la cohesión social en el seno de la ciudad, como de la de sus habitantes en el complejo Imperio.

Al margen de los cuatro testimonios del ritual taurobólico documentados en Córdoba, que son, como ya se ha avanzado, los últimos documentos en la historia del culto en Hispania, otras localidades peninsulares han proporcionado restos epigráficos que confirman la misma práctica ritual a lo largo del siglo II.

42 La información procede de los *Fragmenta Vaticana* 148, d*e excusatione*: *Item is qui in Portu pro salute imperatoris sacrum facit ex vaticinatione archigalli, a tutelis excusatur* (= *FIRA*^{2} 2: 496). Se atribuye la norma a Antonino Pío, pero no hay total certeza sobre la fecha de su entrada en vigor, ni su alcance, pues queda explícita su aplicación en Ostia y la limitación de la exención es también evidente.
43 Blanco, 1968, pp. 94-95.
44 Alvar, 2008, p. 274.

Una estela fragmentada de *Vrso* (2.02.01) nos hace saber que alguien realizó un taurobolio costeado a sus expensas. Las fracturas hacen imposible una restauración más segura del contenido del monumento, pero la reconstitución [*mini*]*strante* estaría en correlación con la expresión *adstante Ulpio Heliade sacerdo*[*te*] de 2.01.01 y 02, documentada en sendas inscripciones de Córdoba, como hemos visto. De hecho, hay un paralelo de un *ministrante* en Útica[45]. La constatación de su función sacerdotal en el epígrafe de Útica serviría de apoyo, por analogía, para la interpretación metróaca del documento de Cascais que con titubeos mantenemos fuera de catálogo por las incertidumbres que nos ocasiona, donde los dedicantes se proclaman *magistri Deae* (FC1.09.01), con lo que su función parece más relacionada con el culto que con un supuesto *collegium*. El epígrafe está datado paleográficamente en la segunda mitad del siglo II.

Al último tercio de ese mismo siglo pertenece un altar procedente de *Emerita Augusta* (1.03.01), que fue dedicado a Mater Magna por Valeria Avita en conmemoración del taurobolio de su renacimiento (*sui natalici redditi*). Frente a los casos anteriores, da la impresión de que aquí la tauroboliada es una mujer. No parece que la dedicante lo haga en conmemoración de una tercera persona no mencionada explícitamente. El ritual se celebra presumiblemente en coincidencia con su aniversario, que se convierte en un renacimiento –según se desprende del uso del verbo *reddo*– gracias al taurobolio, que se celebra en presencia de dos cargos religiosos, el sacerdote Doccyricus Valerianus, como en los casos que ya hemos analizado, y el archigalo Publicius Mysticus. El archigalo es un tipo de responsable religioso atestiguado en esta única ocasión en Hispania. En total, no llega a la docena el número de archigalos epigráficamente documentados en el Imperio y todos son posteriores a mediados del siglo II[46]. Todos los indicios parecen indicar que es un especialista religioso recientemente creado en la historia del culto con funciones vaticinadoras, muy probablemente durante el reinado de Antonino Pío. La primera mención literaria corresponde a Tertuliano, cuya vida se extiende entre 160 y 240, en el *Apologético*, 25. Desde el punto de vista epigráfico, el uso del término no es anterior a mediados del siglo II d.C. Habitualmente son ciudadanos quienes ostentan el cargo, aunque hay también libertos. Antes se creía que era una responsabilidad por encima de los *galli* que, a causa de su emasculación, no pueden ser ciudadanos, pero en la actualidad se considera que son formas de participación diferente.

En la provincia de Lusitania hay otros lugares con testimonio de rituales metróacos. En *Pax Iulia* un interesante documento (1.06.01) confirma el sacrificio de un carnero para la criobolización simultánea de un padre y un hijo identificados de una manera infrecuente como *Duo Irinaei*. Dos sacerdotes, quizá hermanos, presiden el sacrificio y son mencionados a imitación de la fórmula de datación consular. La ceremonia tiene lugar *natali suo*, es decir, en conmemoración de su natalicio, como en el caso emeritense (1.03.01) que acabamos de ver. Lo extraño de este caso es que parece haber coincidencia

45 Vermaseren, *CCCA* V, nº 114, p. 22, fechada en junio de 235-238.

46 Esta interpretación invalida parcialmente las conclusiones de Alvar, 2004, pp. 453-458.

también en el aniversario de ambos Irineos. Cabría la posibilidad de que hubieran nacido el mismo mes y que celebraran el criobolio el primer día del mes, como es habitual en los aniversarios. No obstante, cabría otra alternativa si el nacimiento de los Ireneos no hubiera tenido lugar en el mismo mes, sino que celebrasen su criobolización y que de ella resultase su día de nacimiento. Esta solución es demasiado alambicada, pues tiende a reconocer en el criobolio una suerte de renacimiento derivado de un acto sacramental. En consecuencia, parece que, aunque sea una casualidad poco frecuente la coincidencia del mes de nacimiento, la primera solución es más probable, al margen del significado religioso del criobolio.

En este caso, parece que el criobolio ha sustituido al taurobolio, generando los mismos efectos. La inscripción está tallada en un altar de mármol local en el que los *cornua* y el tímpano se insinúan con una línea incisa. Se trata de un recurso que hubo de abaratar el precio del monumento y aunque las letras están bellamente trabajadas, la parte inferior está simplemente desbastada. El producto parece encajar con la condición social de los Ireneos, posiblemente de condición servil o descendientes de esclavos, que intentan emular el hábito religioso de personas pudientes, como los sacerdotes presentes en su celebración, que son ciudadanos romanos. Frente a otros casos, no se incluye una cernófora, ni la fórmula de lealtad imperial; es decir, tanto el aparato ritual como el retórico distan de la majestuosidad de los taurobolios, pero de un solo caso no se deben extraer generalizaciones. La sustitución del toro por el carnero y la celebración conjunta de la criobolización parecen confirmar el esfuerzo realizado para dejar un testimonio memorable con el mínimo gasto posible. Conviene en todo caso añadir que la suposición de que el taurobolio estaba dedicado a Mater Magna y el criobolio a Atis no se sustenta en la documentación conservada y, en consecuencia, debe desecharse.

La paleografía, la imitación de la datación consular y el ritual parecen indicar que este testimonio es coetáneo al de *Emerita* o al de *Vrso*, de la segunda mitad del siglo II.

Ossonoba (Faro) ha proporcionado otro ejemplo de criobolio en un texto muy dañado, pero que no deja duda del ritual, acometido en circunstancias diferentes a las que hasta aquí hemos estudiado (1.07.01). Destaca, en primer lugar, la secuencia onomástica de la diosa, *M*(*agnae*) *Diu*(*um*) *Matr*(*i*), caso único en la epigrafía peninsular, aunque no es distante de la denominación habitual de Mater Magna. Más llamativo es el hecho de que el sacerdote, *L*(*ucius*) *Agrius*, aparezca en nominativo. En todos los casos anteriores, los sacerdotes aparecen en ablativo; es decir, en este caso, es el sacerdote quien realiza la acción, *crinobo*[*l*(*ium*)?]. Es la solución más sencilla, por lo que parece apropiada la restitución *crinobo*[*l*(*ium*)? *f*(*ecit*)?], aunque quizá no haya espacio para albergar la inicial del verbo, que pudiera estar eludido. Otra alternativa es que el sacerdote donase el altar y la dedicatoria a la Gran Madre y que en un momento posterior se aprovechase para añadir el término *crinobo*[*l*(*ium*)?], bien por el propio sacerdote, bien por un tercero que no escatimó recursos para

que el resultado fuese de total dignidad. En efecto, la posición de la palabra fuera del campo epigráfico y el cambio de letra podrían avalar la hipótesis. La calidad de la grafía, el incremento del tamaño y la ocupación del zócalo del altar para inscribir la palabra clave del ritual le proporcionan una visibilidad y relevancia que realzan el monumento. En este caso faltaría el crioboliado, que es lo importante en este ritual, por lo que sería natural admitir que el crioboliado es el propio sacerdote, *L*(*ucius*) *Agrius*.

Las anomalías de la formulación impiden incluir este documento en el mismo contexto que los anteriores, pues al margen de la mención del ritual no tenemos ningún otro de los elementos que son habituales en la formulación epigráfica del taurobolio en la segunda mitad del siglo II.

Queda un último testimonio problemático de enorme interés. En *Olisipo*, en el año 108 d.C. según nos permite saber la datación consular del epígrafe (1.05.01), Flavia Tyche dedicó un altar a Mater Magna en el que proporciona información muy interesante. En primer lugar, destaca la completa cadena onomástica con la que invoca a la diosa: *Matri Deum Mag*(*nae*) *Id*(*a*)*eae Phryg*(*iae*). De esa denominación se desprende que la oferente tiene un profundo conocimiento de la deidad venerada, pues lo hace en la plenitud de sus atributos, como Gran Madre, Madre de los dioses procedente del monte Idea, de Frigia. Participa Flavia Tyche de un conocimiento experto, propio de alguien que ha sido instruido en el culto. El enunciado de la secuencia onomástica, al mismo tiempo, tiene un valor didáctico, pues fija en el lugar de culto a la diosa su denominación correcta. El valor simbólico del monumento se acrecienta por la decisión de la manera en la que se comunica la deidad venerada.

Al mismo tiempo, Flavia Tyche nos indica que es, o ha sido, *cernophor*(*a*). Si aceptamos el significado del término en monumentos de otra cronología posterior, se trataría de la persona encargada de recoger los testículos del animal sacrificado en el *kernos*, la bandeja ritual. En consecuencia, habría ejercido la misma función que se describe en el altar de *Corduba* (2.01.01) con la fórmula *t*(*h*)*alamas suscepit chrionis Coelia Ianuaria*. Es decir, Coelia Ianuaria en Córdoba habría sido *cernophora*, como Flavia Tyche en *Olisipo*. Habíamos visto a Valeria Avita como sujeto de la acción taurobólica en *Emerita Augusta* (1.03.01), pero su caso no es similar al de Flavia Tyche, puesto que aquella era la receptora del taurobolio, mientras que esta no resulta crioboliada, sino que acomete su función con la mediación de otras personas, presumiblemente el matrimonio compuesto por Marcus Iulius Cassianus y Cassia Severa.

Los epígrafes mencionados en la ficha de este documento expresan con claridad la vinculación del *kernos* con el ritual taurobólico y criobólico. Aunque no se exprese con la misma claridad que en el altar de Córdoba, en el *kernos* se depositan las turmas. En estas circunstancias, es presumible que los tauroboliados sean los dos individuos junto a los que actúa Flavia Tyche, además de ella misma en su condición de cernófora. Lo extraño de este documento es que no son ellos quienes costean el monumento, sino la

cernófora, que habitualmente es mencionada por su carácter imprescindible en el ritual. Aparentemente en esta alteración de los roles podría explicarse por el deseo explícito de Flavia Tyche para ser tauroboliada. pero de lo que no cabe duda es de que en época trajanea ya existía el ritual del taurobolio y que se celebraba en su total complejidad en la ciudad de *Olisipo*.

Aunque la documentación no sea del todo precisa, podríamos asumir que el ritual sería más o menos similar a lo largo de todo el siglo II, desde este documento de comienzos de la centuria, hasta el primer tercio del siglo III al que pertenecen los taurobolios cordobeses. Que hubiera cambios de unos lugares a otros o en uno u otro momento está fuera de duda. No obstante, el rito esencial, consistiría en el sacrificio de un toro o de un carnero, con su eviración y la entrega de los testículos a la cernófora, con el resultado de que los beneficiarios, hombres o mujeres, quedaran tauroboliados en presencia de uno o más sacerdotes. Quizás a partir del reinado de Antonino Pío, ese sacrificio introdujo una fórmula de lealtad con el Estado y los emperadores, lo que supondría una modificación parcial, ya que, en su parte sustancial, el objetivo era alcanzar individualmente el taurobolio. Nada, pues, de bautismos de sangre, nada de duchas o aspersiones bajo una reja. Nada de fosas de sangre. Lo que queda es un ritual específico propio y exclusivo del culto a la Madre de los Dioses, que no comparte con Atis y que no es propio de ningún otro culto a ninguna otra divinidad del politeísmo.

3.3. OTRAS FORMAS DE CULTO

Más allá del ritual taurobólico de Mater Magna o de la presencia de Atis en el ámbito funerario, las dos deidades recibían culto según otros patrones estereotipados, comunes a otras devociones del politeísmo. De ese modo, con enorme diferencia, la mayor parte de las inscripciones se dirigen a Mater Magna, con distintas variantes en su secuencia onomástica. La más frecuente, con 12 ocurrencias, es *Matri Deum*, que aparece en las invocaciones tauro-criobólicas ya mencionadas de *Emerita Augusta* (1.03.01), *Pax Iulia* (1.06.01) o *Corduba* (2.01.03). Del mismo modo es denominada en inscripciones sin información religiosa adicional, como en *Capera* (1.02.01), Senhora dos Martires (1.04.01), El Olmillo (3.09.01) y *Tameogriga* (3.11.01). En cinco ocasiones la misma forma teonímica aparece asociada a la realización de un voto: Monte Cildá (3.07.01), *Civitas Limicorum* (3.10.01), Finisterre (3.12.01), *Aquae Flaviae* (3.13.01) y Marco de Canaveses (3.14.01).

Con variación en el orden de las palabras, *Deum Matri*, se documenta en *Olisipo* (1.05.02), en ocasión del cumplimiento de un voto por parte de Titus Licinius Amaranthus. Esta inscripción se conserva junto al altar taurobólico de *Olisipo* (1.05.01, donde es invocada con la secuencia más completa de Mater deum Magna Idaea Phrygia. Si ambos testimonios procedieran del mismo lugar, resultaría interesante constatar que los *cultores* de una misma comunidad podían utilizar indistintamente cualquiera de las cadenas onomásticas, es decir,

que la invocación de la deidad la realizaría cada cual según la denominación que se le antojara más grata o apropiada para sus propósitos.

Por otra parte, en *Veleia* (3.06.01) es invocada sencillamente como *Mater Dea*, por lo que no sabemos con seguridad que en la mente del dedicante, el esclavo público Eucarpus, esté la propia Mater Magna. En *Ossonoba*, el sacerdote Lucius Agrius la llama *Magna Diuum Mater*. El templo que se erige en *Mago* (3.22.01) está dedicado *Matri Magnae et Atthini*, única mención conjunta de ambas deidades en la epigrafía hispana, aunque aparecen juntas en numerosas representaciones iconográficas, esencialmente en apliques, a los que dedicamos atención específica más adelante. Y también como *Matri Magn*e es mencionada por Neria Helpis en el cumplimiento de su voto (3.05.01); es el único caso que se indica la razón de la promesa: *pro salute Coemae*. Esta invocación revela un campo funcional para el que la diosa es movilizada, el salutífero. Se trata del único caso en Hispania en el que la comunicación con Mater Magna se establece con el objetivo explícito de la sanación o por la salud de alguien.

No hay diferencias entre hombres y mujeres para dirigirse a la divinidad con una formulación onomástica u otra; tampoco se puede establecer que sea la intencionalidad u objetivo del dedicante lo que determine la secuencia onomástica. Por consiguiente, es elección libre de quien costea el testimonio el modo de invocación de la diosa. Tampoco se aprecian diferencias por el estrato social al que pertenecen los oferentes; los usos son indistintos para esclavos o ciudadanos, para mujeres de familias pudientes o para sacerdotes de presunto origen oriental.

Por lo que respecta al culto de Atis, solo se documentan tres inscripciones en Hispania. Ni en la *defixio* de *Salacia* (1.16.02), ni en la conmemoración del templo de *Mago* (3.22.01) se acompaña el teónimo con un epíteto. El tercero de los casos, procedente de *Vrso* (2.02.01), es muy interesante, pues se omite el teónimo, pero el dios es invocado bajo la secuencia *Arbor Sancta*. El Árbol es un uso metonímico por Atis, figurado mediante el árbol que protagoniza la fiesta del *Arbor Intrat* durante las *Megalesia* romanas. No debemos extraer conclusiones de la aparición de la expresión *ex visu*, pues ya hemos señalado reiteradamente que no se trata de una verdadera revelación divina, sino de una fórmula tópica que proporciona aparente validez a la movilización de la divinidad para un asunto personal.

Finalmente, debemos aludir a las representaciones iconográficas no vinculadas al ámbito funerario, al que ya hemos hecho referencia en el primer apartado de esta sección. Por un lado, está el bloque compuesto por las posibles representaciones de Atis en terracota identificadas por Blech[47] (*Corduba*: 2.01.11 y 12; *Gades*: 2.11.02; Cerro Muriano: 2.17.01, 02; *Sexi*: 2.20.01; *Tarraco*: 3.19.04). Se trata de terracotas de unos 15 cm de altura en las que el dios aparece con peinado femenino muy exagerado, sin el gorro frigio y solo en el caso de Cerro Muriano está acompañado por Mater Magna. El dios suele presentar la túnica abierta en forma de vulva cuando se representa de cuerpo entero[48], o en posición compatible con ella cuando se trata solo del busto. En

47 Blech, 1993, p. 176.
48 Sobre esta iconografía *vid*. Alvar – López Gómez – Pañeda, 2019.

Corduba, estas terracotas son frecuentes en tumbas infantiles, lo que vuelve a situarnos en el espacio funerario como predilección para la presencia de Atis.

También al espacio funerario deben adscribirse las estatuas de Atis con gorro frigio y túnica corta de las que se desconoce la procedencia exacta. Al comienzo de esta sección hicimos alusión a las representaciones de Atis que aparecen en relieves funerarios con o sin inscripción y en monumentos funerarios. El caso de Carmona parece muy relevante para zanjar una discusión aparentemente insoluble sobre la atribución atidea o bárbara del personaje representado. En la Tumba del Elefante (FC2.06.01) se encontraron dos estatuas de Atis (2.06.02 y 03) y en la Tumba del Plañidero apareció otra (2.06.04)[49]. Estos contextos dejan claro que la identificación como Atis es correcta. Ahora bien, por sí mismos estos hallazgos no confirman que las tumbas en las que han aparecido hayan sido santuarios metróacos. Únicamente permiten inferir que ese tipo de elemento cultual se colocaba en las tumbas. Identificar ese tipo iconográfico con bárbaros solo tiene sentido fuera del espacio funerario, en el que, como hemos visto, Atis tiene una presencia especialmente relevante. Por todo ello, aunque ignoremos su procedencia exacta, el excelente Atis (a menos que sea un bárbaro) de Algodonales (2.09.01), el de Fernán Núñez (2.12.01), el de *Iliturgi* (2.22.01), los dos de *Barcino* (3.18.01 y 02), los de *Tarraco* (3.19.02 y 3.19.03), el de *Valentia* (3.20.02) y el de Cauca (3.19.01) seguramente también habrían estado inicialmente en un ámbito necropolitano. Más difícil es en otras ocasiones, por falta de contexto, vislumbrar la función de algunas estatuas, como el supuesto Atis de *Emerita Augusta* (1.03.02) y el de *Nabrissa* (2.10.02).

También se documenta la presencia de figuras de Atis en teatros, como por ejemplo en *Malaca* (2.18.01). Evidentemente su función no es meramente decorativa, como se afirma con frecuencia. El universo simbólico que rodea a la divinidad está presente en cualquiera de los lugares en los que se encuentra y, aunque no sea una estatua de culto, su función es la de cualquier monumento soporte de memoria que puede suscitar en el espectador sentimientos de índole religiosa. Por supuesto, la ubicación de la figura en un teatro puede desposeerla de su valor semántico ante una mirada exenta de contexto religioso, pero no se debe olvidar la función religiosa que tienen los teatros, vinculados a la ritualidad urbana, destino de procesiones y lugar de conexiones religiosas que, de un modo u otro, operan sobre el espectador. Por tanto, las estatuas no tienen por qué estar necesariamente vinculadas a un ritual específico, pero sí que forman parte del contexto religioso en el que se desenvuelve la vida cotidiana.

En algunos casos, Atis no aparece directamente en conexión con el mundo funerario o con determinados espacios públicos. También está presente en ambientes domésticos, como se intuye en casos como el de *Nabrissa* (2.10.01), o los dos de la villa de El Vilar (3.21.01 y 02), si es que en efecto se trata de sendos Atis y no de representaciones de bárbaros, el último como trapezóforo; asimismo cabría incluir entre los Atis de ambiente doméstico el de la villa de El Bosquet (3.23.01). Lo mismo cabría decir de la estatuilla de

49 A ellas quizá pudiera añadirse la cabeza de Atis de procedencia desconocida y conservada en la Facultad de Filosofía y Letras de Sevilla (2.06.05), puesto que *Carmo* podría ser su lugar de origen.

Italica (2.04.01), cuyas reducidas dimensiones facilitan esa presunción. Con seguridad, de un ambiente doméstico procede otra estatua de Mater Magna, hallada en la villa de Els Antigons (3.04.01), así como la lámpara de la villa de Vilauba (3.16.01).

Por lo que respecta al ejemplar extraordinario de Atis danzante de *Gades* (2.11.01), de bronce con incrustaciones de plata, su calidad inusual y su enorme valor permiten suponer que su destino habría sido un santuario metróaco. Posiblemente estatuas de este tipo adornaban los templos como el de *Mago* (3.22.01) o el sugerido en *Salacia* (1.16.01), que debieron estar en uso en numerosas ciudades de Hispania, a pesar de que la fortuna aún no haya permitido su hallazgo. En efecto, como se indicó más arriba, ninguno de los supuestos *metroa* propuestos hasta ahora son santuarios metróacos: ni el edificio extramuros de *Emerita Augusta* (FC1.03.02), ni la Tumba del Elefante (FC2.06.01), ni el espacio de la villa de Arellano (FC.36.01), ni Santa Eulalia de Bóveda (FC.31.01). Caben dudas sobre el edificio (1.16.01) en el que fue hallada la *defixio* de Alcácer, pero nada significativo se ha hallado en él, al margen de ese espléndido documento que podría haber sido depositado en cualquier lugar y no necesariamente en un santuario metróaco. Otro espacio llamativo es el de Castrejón de Capote, en el que fueron halladas una treintena de figurillas de terracota (2.03.01), posiblemente como depósitos votivos. En ellas aparecen representadas diversas divinidades romanas, aunque su excavador supone que son consecuencia de un ritual vinculado a la renovación vegetal cuya destinataria sería Atecina. Sin embargo, esta divinidad no aparece entre las identificadas y Mater Magna es dudosa. Tan solo Atis parece que puede ser identificado y, tal vez, Augusto. En estas condiciones, es muy difícil conocer la vinculación de Mater Magna y Atis con el ritual llevado a cabo en ese espacio sacro. La supuesta especial relación de estas dos deidades con el lugar es consecuencia de una premisa inconsistente de García y Bellido (GyB, *ROER*, p. 44), según la cual existiría una estrecha relación entre las deidades frigias y Atecina, que justificaría la abundancia de manifestaciones metróacas en el espacio antaño ocupado por Atecina, que habría sido absorbida por Mater Magna. Al resaltar la conexión de la deidad prerromana con Mater Magna se omite la relevancia de las restantes representaciones y de sus potenciales significados. Esa arbitrariedad debilita la interpretación de ese espacio ritual como lugar especialmente relacionado con las deidades frigias en el que nada hay que ilumine las prácticas cultuales de los seguidores de Mater Magna y Atis en Hispania.

Una buena cantidad de representaciones iconográficas de ambas divinidades aparece en artes decorativas, sustancialmente asas de recipientes de cerámica o de bronce, así como apliques metálicos, sistemáticamente aislados, por lo que no podemos saber en qué objetos muebles estaban colocados. Habría sido interesante tener algún ejemplar más completo para saber si los apliques son de cofres, de armarios, camas o de qué otra posible pieza que ayudara a determinar una potencial función ritual. Por otra parte, como en la mayor parte de las ocasiones carecen de contexto arqueológico, es prácticamente imposible saber si estos apliques y asas eran empleados en contextos cultuales.

El aplique de bronce 2.01.13, del que ni siquiera sabemos con seguridad si procede de Córdoba, es un buen ejemplo del tipo de material al que nos referimos, pues es imposible determinar cuál fue su uso y cualquier especulación al respecto es gratuita. Lo mismo cabría decir de los apliques de Zafra (2.13.01), también en la provincia de Córdoba, o de los de Montilla (2.15.01), Ronda (2.19.01), Andelo (3.26.01) y Santa Marina (3.30.01). Aún más incertidumbre genera un aplique de bronce procedente de un lugar desconocido de la Tarraconense, cuyo carácter atideo es dudoso (3.70.01).

Las asas de recipientes tampoco certifican una función ritual. Es decir, ignoramos si los recipientes a los que pertenecieron fueron utilizados en espacios domésticos o sacros y si lo hicieron en actividades rituales o en otras de naturaleza ajena. Un elemento significativo es que las asas, sean de cerámica o de bronce, son el único soporte en el que encontramos representación iconográfica de ambas deidades juntas, lo cual, por otra parte, no permite inferir ulteriores consideraciones, salvo la asociación de esta pareja divina en el imaginario colectivo, a pesar de que lo más frecuente es su aparición independiente, como hemos visto mayoritariamente hasta ahora. El tamaño del caldero de bronce correspondiente a las asas de *Segisama* (3.28.01 y 02), así como la gran sítula a la que hubo de pertenecer el asa conservada en Sevilla (2.70.01), podrían hacer pensar que tenían una función ritual o vinculada a un espacio sacro, pero no conocemos el contexto de sus hallazgos, por lo que no debemos especular al respecto. La misma incertidumbre existe en relación con otros pequeños objetos, como el supuesto pasarriendas de Muriel o los mangos de cazo de *terra sigillata* de Linares (3.31.01), Herrera de Pisuerga (3.18.01) y *Lacobriga* (3.19.01).

Lo que sí se puede afirmar es que, si la divinidad representada no tuviera aceptación social, no se repetiría como referente icónico. Así pues, aunque los apliques, las asas o los mangos no pertenezcan a objetos vinculados a los rituales, sí son expresión de un coeficiente de significación cultual que permite percibir una aceptación no mesurable de estos dioses en la población.

Mención aparte merecen los trapezóforos, los pies de mesa de una sola pata ornamentados en ocasiones con una figura tocada con el gorro frigio que, en general, se han identificado con Atis, pero que podrían ser representaciones de bárbaros (*Arva:* 2.08.01; la villa de El Ruedo: 21.16.01, quizá también el de Lucena: 2.14.01, y el de la villa de Fortunatus, 3.24.01). Incluso aunque se tratara de Atis, no podemos afirmar que estos muebles estuviesen vinculados a espacios cultuales y que, en consecuencia, tuviesen una función ritual. Estaríamos tentados a aceptar que, dada su aparición en *villae*, se tratase más bien de muebles costosos en consonancia con los gustos de los grandes propietarios, posiblemente más propensos a sujetar sus mesas con siervos que con dioses.

4. Tiempos y momentos, pues nada hay eterno

No podemos establecer en qué momento o cómo se produjo la inclusión de Atis y Mater Magna entre las advocaciones divinas en Hispania. La documentación epigráfica no es anterior al siglo II d.C., aunque existe una tendencia circular por la que se data toda inscripción de dudosa cronología en el siglo II, a menos que presente datación interna o rasgos diferenciales acusados que permitan su datación con anterioridad o después de ese siglo. Sirve como ejemplo la inscripción funeraria de *Emerita Augusta* (1.03.01), fechada por algunos autores en el siglo II, aunque para otros sería de cronología flavia. Sin embargo, la *defixio* de Alcácer se sitúa en la segunda mitad del siglo I, por su contexto arqueológico, lo que proporcionaría un sólido punto de partida para la presencia del culto a Atis, tanto en los espacios funerarios como en otros ámbitos cultuales, a partir de mediados del siglo I d.C.

Aparentemente, las representaciones iconográficas de Atis, específicamente funerario, preceden a la aparición de las primeras inscripciones. Hemos visto cómo algún monumento ha pretendido ser fechado a finales del siglo I d.C., como la Torre de los Escipiones (3.19.01), pero hay bastante consenso en datar las más antiguas representaciones de Atis a comienzos del siglo I d.C. En general, se argumentan razones estilísticas, pero subyace una información externa, la remodelación del culto en época del emperador Claudio[50], que de forma consciente o inconsciente se convierte en la explicación de esa cronología. Establecido el límite inferior en el reinado de Claudio, hay dificultad para aceptar cronologías tardorrepublicanas, con el efecto de una concentración de materiales arqueológicos en época claudia, resultado de una especie de efecto llamada, cómodo para evitar complicaciones en la fechación de los objetos. Precisamente en ese período se fecha la Tumba del Elefante (FC2.06.01) de Carmona y, consecuentemente, las dos estatuas de Atis allí aparecidas (2.06.02 y 03), así como la de la Tumba del Plañidero (2.06.04)

50 *Vid. supra*, nota 36.

de la misma necrópolis y la cabeza conservada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Sevilla (2.06.05), cuya procedencia carmonense no es del todo segura.

En la segunda mitad del siglo I d.C. se ha fechado la lucerna de bronce de *Aquae Flaviae* (3.34.01), mientras que a finales del siglo I d.C. se atribuye el friso funerario de Sofuentes en el que aparecen dos cabezas de Atis (3.25.01) y los *tituli* de la Cueva Negra de Fortuna (3.37.01). A la transición entre el siglo I y el II se atribuyen la cabeza de terracota de Atis de *Sexi* (2.20.01), el relieve funerario de *Iliturgi* (2.22.01), el conjunto de terracotas correspondiente al depósito votivo de Castrejón de Capote (2.03.01) y los mangos de *terra sigillata* de Linares (3.31.01), de Herrera de Pisuerga (3.32.01) y de *Lacobriga* (3.33.01). Las terracotas con las representaciones de Atis, sin gorro frigio y con peinado femenino, se distribuyen entre el último cuarto del siglo I d.C. y comienzos del siglo III[51], un amplio arco cronológico que abarca la totalidad del período de vigencia de los cultos de Mater Magna y Atis en Hispania. Al siglo II, sin mayor precisión, pertenecerían las dos terracotas halladas en la tumba de Sentia Mapala (*Corduba*: 2.01.11 y 12), la de *Gades* (2.11.02), la segunda de Cerro Muriano (2.17.2) y la de *Tarraco* (3.19.04).

La imprecisión cronológica que abarca la totalidad del siglo II d.C. afecta al espléndido Atis de bronce de *Gades* (2.11.01), al asa de una sítula de bronce conservada en Sevilla (2.70.01), a la cabeza de Atis en piedra de *Tarraco* (3.19.02), a la estatua de Cibeles de Els Antigons (3.04.01), al altarcito de *Vellica*, dedicado a Mater Deum (3.07.01), a la inscripción de *Tameogriga* (3.11.01), al altar de Marco de Canaveses (3.14.01), al *aequipondus* de Sofuentes (3.25.02), a las asas de bronce de *Segisama* (3.28.01 y 02), a la cabeza de Atis de *Cauca* (3.29.01), a la estatua de Atis *hilaris* de *Nabrissa* (2.10.02), que se data en época antoniniana, como si así fuera más preciso que el laxo siglo II.

Sin embargo, hay algún documento que permite una fechación más concreta, como por ejemplo el altar taurobólico de *Olisipo* (1.05.01), de comienzos del siglo II, que gracias a la mención de los cónsules, podemos establecer en el año 108, es decir, bajo el reinado de Trajano. Sin base más sólida que la coincidencia del lugar, la segunda inscripción metróaca de *Olisipo* (1.05.02) también se considera coetánea. Es la primera fecha segura que tenemos sobre la presencia del culto metróaco en Hispania, independientemente de que haya documentos sin duda previos, cuya cronología se establece a partir de analogías formales y rara vez por contextualización arqueológica. Este procedimiento es el que permite situar a mediados del siglo II los dos Atis del teatro de Málaga (2.18.01 y 02) y a la segunda mitad del siglo la estatua de Atis de la villa de El Vilar (3.21.02), la pequeña ara de Senhora dos Martires (1.04.01), o la insólita lámpara de Vilauba (3.16.01). Ya en el último tercio del siglo II se sitúa el altar taurobólico de *Emerita Augusta* (1.03.01).

Por otra parte, también en el siglo II se fechan las estatuas de Atis consideradas trapezóforos procedentes de *Arva* (2.08.01), Algodonales (2.09.01) y El Ruedo (2.16.01) y tal vez la de la Villa de El Vilar (3.21.01); sin embargo, el

51 Blech, 1993, p. 176.

trapezóforo de la villa de Fortunatus (3.24.01) se ha datado a comienzos del siglo III.

En la transición del siglo II al III se sitúan el árula de *Veleia* dedicada a *Mater dea* (3.06.01), la extraña inscripción de El Olmillo (3.09.01), la estela funeraria de *Nertobriga* (2.21.01), el monumento del *Arbor Sancta* de *Vrso* (2.2.02), que se fecha entre 171 y 230, o el altar metróaco de *Pax Iulia* (1.06.01). Ya en el primer tercio del siglo III, tenemos los altares taurobólicos de Córdoba, datados consularmente en 234 (2.01.01) y 238 (2.01.03). La coincidencia en el lugar de hallazgo hace suponer que más o menos a la misma época pertenecen también los documentos 2.01.02 y 2.01.04, es decir, la totalidad de la epigrafía metróaca cordubense. Por analogía y sin violentar la información paleográfica, se fecha en esa misma época el altar criobólico de *Ossonoba* (01.07.01) y el taurobólico de *Vrso* (2.02.01).

En realidad, la única cronología precisa y certera es la que proporcionan los epígrafes con datación consular, de modo que, con seguridad, en el año 108 (1.05.01) ya hay rituales taurobólicos en Hispania que perviven hasta 238 (2.01.03). Con anterioridad, parece que Atis se había ido incorporando progresivamente, quizá desde comienzos del siglo I d.C., al entramado iconográfico del universo funerario hispano. Nada a lo largo de ese siglo permite confirmar una ritualidad específica vinculada al dios, ni tampoco una actividad cultual relacionada con Mater Magna.

Habrá que esperar a finales del siglo I para asumir que la popularidad de la pareja divina ha alcanzado una extensión suficientemente amplia como para que sus efigies se representen en instrumentos cotidianos, como apliques, mangos o asas de recipientes. Ahora bien, la incorporación de Mater Magna a la epigrafía votiva o religiosa, en un sentido más amplio, no parece confirmarse hasta el siglo II, al que pertenecen la mayor parte de los testimonios constatados, a los que podría añadirse una buena parte de aquellos para los que no se ha propuesto ninguna cronología.

Con los datos disponibles no es posible establecer una secuencia más precisa de la recepción de los cultos de Mater Magna y Atis por los pobladores de la Hispania romana. En relación con otras manifestaciones religiosas, destaca la pervivencia del ritual metróaco hasta una fecha muy avanzada, bien entrado el siglo III, cuando la epigrafía religiosa de Hispania ha desaparecido de manera súbita y radical[52]. La lectura de los textos epigráficos de *Corduba* (2.01.01-04) y *Vrso* (2.02.01) hace imaginar una vitalidad extraordinarida del ritual taurobólico y, consecuentemente, del culto a Mater Magna, al menos en centros urbanos potentes de la Bética. Sin embargo, la ausencia de testimonios posteriores y su inexistencia en el resto de la Península podrían hacernos pensar que estas expresiones finales son una suerte de canto de cisne, un intento de revitalización ante el declive profundo de los hábitos religiosos que habían caracterizado la vida urbana y, en cierta medida, también la rural, del territorio analizado[53].

En este sentido, los altares taurobólicos del primer tercio del siglo III podrían ser considerados como un esfuerzo de revitalización que también observamos

52 López-Gómez, 2021, pp. XX.
53 López-Gómez – Alvar, 2021; López Gómez, 2021.

en otros cultos a través de la acción de relevantes personajes de la administración imperial en Hispania, como son los que operan en *Asturica Augusta*, *Legio*, *Lucus Augusti* o Panóias[54]. Sin embargo, en el caso de *Corduba* y *Vrso* no se constata la intervención de individuos de ese perfil, sino de gente acomodada de la ciudad, cuya riqueza o posición de privilegio desconocemos. También aquellos agentes del noroeste peninsulares realizaron un esfuerzo enorme por contener el declive de las prácticas religiosas tradicionales, pero como en el caso bético, todo fue estéril. La ritualidad altoimperial se desvanece de manera definitiva y con ella su materialidad, comenzando por la epigrafía como soporte de la memoria religiosa y acabando por sus expresiones plásticas. A mitad del siglo III ya no se produce ningún registro vinculado a las viejas prácticas religiosas.

Los cultos de Mater Magna y Atis no son estáticos a lo largo de los dos siglos en los que se practicaron en Hispania, es decir, desde el segundo tercio del siglo I d.C. hasta el primero del III. Sus testimonios materiales corroboran esa impresión de cambio y adaptación. En primer lugar, los documentos más antiguos, como hemos visto, se vinculan a la incorporación de Atis como deidad funeraria, acompañante del difunto. Aparece representado en relieves funerarios y en epitafios, sin que en ellos sea mencionado por su teónimo. Se trata de un compañero de viaje, protector experimentado cuya mera presencia aminora los temores que la muerte suscita. Esa función parece haberla mantenido hasta los momentos finales de su presencia en la religiosidad peninsular. La familiaridad de los hispanos con la función protectora del dios pastor permite comprender la expansión de su presencia en ámbitos no funerarios, de modo que a través de las artes decorativas penetra en el ámbito doméstico, en el que funciona como geniecillo tutelar. Esta modalidad de culto no requiere una estructura organizativa, ni una normalización a través de acciones rituales dirigidas por un sacerdocio para una comunidad de seguidores. Se trataría de devociones personalizadas, con un denominador común establecido por la homogeneidad iconográfica, extrema en ocasiones dada la presencia de moldes, y por un *habitus* aprendido en la dinámica de socialización.

Este Atis es una deidad autónoma que, en ocasiones, aparece representada junto a Mater Magna, en elementos decorativos. Esta constatación pone de manifiesto que en el imaginario colectivo esta pareja divina es inseparable, al margen de determinados menesteres que requieran la atención específica de una u otra divinidad. Precisamente eso es lo que explica la autonomía de Mater Magna en el registro epigráfico, en el que es invocada como divinidad relacional jerárquica[55]. En ese sentido, en una gran cantidad de epígrafes correspondientes, como es habitual, al siglo II, la diosa es invocada como deidad suprema capaz de proporcionar el beneficio deseado, que prácticamente nunca se expresa en el texto epigráfico, a excepción de un caso *pro salute*, lo que confirma la multifuncionalidad de esta divinidad de rango superior.

En paralelo a estas dos formas particulares se desarrolla otra normalizada, integrada dentro de las prácticas religiosas cívicas, que requiere infraestructuras

54 Cf. Alvar, 2019, pp. 53–55; *ibidem*, n°s 3.08.01, 02; 3.09.01.01; sobre Panóias: Gasparini, 2020, pp. 319–349.

55 Según el esquema taxonómico propuesto por el proyecto EPIDI: Alvar – Beltrán – Fernández – Gasparini – López-Gómez – Pañeda – Pérez, en prensa.

y aparatos específicos. Es el culto articulado en torno a un templo, como se especifica en la placa conmemorativa de la erección del *templum* de Mago (3.22.01) y en el pequeño altar de *Vellica* (3.07.01) en el que los dos oferentes declaran haber erigido un *templum* por una promesa. Además, la presunta inscripción funeraria de *Egitania* (1.01.01) menciona una *aed*(*em*) *Deae Magnae Cybeles*. En ellos habría sacerdotes y comunidades de culto que desarrollarían una vida religiosa específica, de la que no tenemos información. Debido a esto, es aventurado suponer que se llevaran a cabo las mismas actividades rituales, fiestas, procesiones y ofrendas que tenemos atestiguadas en Roma tanto epigráficamente como por la información textual. En consecuencia, no podemos asumir que por todas partes en Hispania se llevara a cabo un culto mistérico con rituales de iniciación y que estos se desarrollasen de la misma manera, como si en cada localidad se tuviera que reproducir especularmente lo que acontecía en Roma. Ahora bien, hay un ritual documentado al menos en siete ocasiones en Hispania que responde a un procedimiento bien establecido y que se reproduce de manera similar en cuantos lugares se constata. Ya nos hemos referido a él como taurobolio o como criobolio, su variante menor, respectivamente el sacrificio de un toro y el de un cordero. Ese ritual, ya lo hemos adelantado, se constata epigráficamente desde el año 108 al 238. Sin duda, a lo largo de esas trece décadas hubo de experimentar variaciones que solo sutilmente detectamos en la información epigráfica, pero en esencia consistía en el sacrificio de un animal que procuraba al tauroboliado o crioboliado una suerte de renacimiento espiritual. Ese sacrificio, como ya he indicado, se realizaba en presencia de los sacerdotes y en compañía de una mujer encargada de recoger en el *kernos* los testículos cortados de la víctima y de depositarlos en un lugar sacro. La dimensión pública del ritual se acredita por el uso de la datación consular y se amplifica con su dedicación a la salud del Estado y del emperador, incluso aunque el objetivo fuera alcanzar alguna exención fiscal, pues para lograrla tendría que hacer pública su lealtad al Estado. Todo lo que se sale de este marco seguro forma parte de una especulación que ha causado muchos errores en su correcta interpretación. Las fantasías de Prudencio (*Peristephanon* X, 1006–1050) no pueden seguir siendo la base y sustento de la reconstrucción del culto a Mater Magna, ni tampoco de la inspiración de los arqueólogos. Por otra parte, los límites cronológicos de la existencia del culto vienen marcados por la documentación que los precisa. Superar esos límites con materiales inconsistentes y desbordada imaginación es tarea de intrépidos que conviene denunciar y desmentir.

5. Los dioses y sus gentes, aproximación sociológica

5.1. LOS INICIOS DEL CULTO

Los testimonios de la presencia de Atis en Hispania son anteriores a los de Mater Magna. Hemos visto cómo los más antiguos corresponden a relieves y estatuas de carácter funerario. Ejemplos como el de la Torre de los Escipiones (3.19.01) ponen claramente de manifiesto que, desde sus inicios, la incorporación de Atis al espacio funerario en Hispania está asociada a monumentos más o menos costosos. Son, por consiguiente, las oligarquías locales las que se asocian al dios para que las acompañe en el trance de la muerte. Más consistente sería esta afirmación si se pudiera demostrar la hipótesis de Gris y Ruiz de Arbulo, según la cual el monumento sería un cenotafio en honor de L. Marcius Optatus, miembro del *ordo equester*[56]. Pero no es imprescindible para el argumento, pues a una familia acaudalada de *Emerita* hubo de pertenecer Quintus Articuleius Avitus, muerto a los cinco años, pero al que no se escatimó una preciosa lápida de mármol en la que se representó al niño con un pajarillo en la mano y la *bulla* colgando de su cuello (1.03.01). Una mano sobre su hombro parece corresponder a la figura paterna, perdida, en una escena entrañablemente familiar que subraya el estatus privilegiado del niño, junto al que aparece Atis también niño, el mejor compañero posible para el viaje emprendido.

En *Valentia*, el monumento funerario de una familia que había provisto a la colonia de varios cargos públicos estaba decorado con cuatro relieves de Atis (3.20.01). También es ilustrativo el mausoleo de Sofuentes en el que dos cabezas de Atis acompañan al caballero C. Atilius Aquilus en su torre funeraria (3.25.01). A estos casos evidentes podemos añadir las representaciones de Atis

56 Gris – Ruiz de Arbulo, 2018.

en tumbas en las necrópolis de *Carmo* (2.06.02, 03, 04), *Corduba* (2.01.10, 11 y 12) y *Tarraco* (3.19.01, 3.19.02 y quizá 03 y 04). Todas ellas corresponden a familias de enormes recursos económicos, a juzgar por la calidad de las tumbas, en especial las de *Carmo*. Cuando la epigrafía da a conocer la identidad de los difuntos, encontramos en todos los casos ciudadanos de pleno derecho, tanto varones como mujeres. Este paisaje sociocultural conformado desde los primeros decenios del siglo I d.C. no concuerda con la idea de que los cultos metróacos habrían sido introducidos por comerciantes orientales, tal y como se expone en el apartado dedicado a la historiografía. Bien al contrario, la adaptación de Atis al universo simbólico de la muerte en los monumentos funerarios hispanos es un fenómeno claramente conectado con los estratos sociales privilegiados.

A partir del uso funerario de las representaciones de Atis por parte de los grupos acomodados de las ciudades privilegiadas, se puede imaginar una progresiva popularización del icono y, de ahí, su representación en materiales menos costosos y la abundancia de terracotas y pequeños bronces.

Presumiblemente en época flavia se incorpora al repertorio de las divinidades veneradas en la Península Mater Magna, en su fisonomía puramente romana. No tenemos ningún testimonio que pueda corroborar esta cronología, pero el primer documento metróaco bien datado es la inscripción de *Olisipo*, del año 108 (1.05.01). Dado que responde a un ritual bien estructurado y organizado, debemos suponer que no es un documento fundacional, sino que la comunidad olisiponense capaz de realizar taurobolios debía llevar algún decenio de funcionamiento. Los protagonistas, M. Iulius Cassianus y Cassia Severa, son libres, aunque probablemente su origen es servil. Su onomástica indica que son oriundos, pero su participación en el taurobolio hace sospechar que han alcanzado una desahogada posición económica. Por vez primera encontramos a una mujer con *cognomen* de radical griego, Flavia Tyche, presumiblemente también de extracción servil manumitida en época flavia, lo que redunda en la sospecha de que ese período parece adecuado para datar la introducción de Mater Magna en Hispania. El carácter local de los protagonistas no impide imaginarlos como gente libre que vive en una ciudad romana, lo que los convierte en actores culturalmente romanos.

La *defixio* de *Salacia* (1.16.02) no menciona a Mater Magna, frente a lo que ocurre en las *defixiones* de *Mogontiacum*[57]. En esta localidad, el culto parece haber sido introducido precisamente en época flavia, por dos esclavos y un liberto imperiales; en los textos de las *defixiones* no aparece explícitamente mencionado Atis, pero su presencia implícita se presume por la mención de los *galli*. En consecuencia, se asume que en *Mogontiacum* están presentes Mater Magna y Atis y lo mismo podría haber ocurrido en *Salacia*, donde el universo *post mortem* del imaginario metróaco está plenamente incorporado a las prácticas funerarias. La *defixio* confirma que las representaciones funerarias de Atis no son meramente decorativas, sino que hacen referencia a ese mundo *post mortem* en el que Atis es un compañero divino. La referencia a la recepción del cuerpo del dios en el inframundo por parte del *Dominus megare* pone de

57 Blänsdorf, 2009.

manifiesto que existía un conocimiento de la experiencia ultramundana del dios, lo que proporciona una dimensión religiosa indiscutible. La conexión de este texto con los Atis funerarios no es solo un proceso intelectivo nuestro, ya que en la sala considerada como santuario (1.16.01) aparecieron dos figurillas del dios mencionado en la *defixio*.

La conexión entre ambas deidades, parece asimismo confirmarse en los *tituli* de la Cueva Negra de Fortuna (3.37.01), donde podrían mencionarse bajo la denominación *Phrygia Numina*. En este caso, los responsables de esos *tituli* son gentes letradas que acuden a las aguas termales gracias a sus recursos económicos, confirmados por su amor a la literatura más culta.

Intuimos, por consiguiente, que, aunque Atis adquiera una cierta autonomía iconográfica en el ámbito funerario, su presencia no es decorativa, sino que tiene una profunda razón religiosa de la que no se puede desconectar a Mater Magna, que no debió estar tan disociada del culto a Atis como se ha pensado tradicionalmente. A esta propuesta se agrega el contundente dato epigráfico de *Mago* (3.22.01), que nos hace saber que Marcus Badius Honoratus y Cornelius Silvanus costearon la erección de un templo a la Gran Madre y a Atis, hecho insólito, pues la dedicación de un templo conjunto solo se constata en otras dos ocasiones en todo el Imperio, en Cartago y en Setif, respectivamente en 288 y 337[58]. La inscripción del puerto menorquín está desaparecida y no es posible avanzar más en su datación, pero quizá sea significativo que dos ciudadanos sufraguen el templo en este municipio flavio, quizá precisamente en ese momento de embellecimiento de la ciudad.

A un momento indeterminado del siglo II se atribuye el altarcito de *Vellica* (3.07.01) en cuya inscripción G. Licinius Cisus dedicó por una promesa un *templum* a Mater Deum. De nuevo un ciudadano, no sabemos si hispano o extrapeninsular, aparece vinculado a la construcción de un templo, lo que aleja el culto de los sectores marginados y de la imagen contracultural que se había defendido hasta época reciente. Dado que Licinius Cisus actúa *ex voto*, podemos pensar que su iniciativa es personal y que su templo no estaría en un espacio público, ya que no aparece autorización de los munícipes. Como consecuencia de ello, podríamos suponer que su acción es anterior a la existencia de una comunidad metróaca bien establecida en la localidad y que, por tanto, nuestro personaje pudo haber sido el agente introductor del culto a través del acto fundacional del santuario de la Mater Deum.

Por lo demás, los documentos restantes del siglo II relacionados tanto con Atis como con Mater Magna corresponden a individuos de todos los sectores sociales. A pesar de que no proporcionen información explícita sobre el estatus de los *cultores*, la calidad de los testimonios sirve para obtener una imagen completamente diferente a la que se había transmitido en la historiografía, pues los comerciantes greco-orientales no aparecen por ninguna parte en el largo período de instalación del culto entre comienzos del siglo I y comienzos del II. Solo podría aducirse la excepción de la cernófora Flavia Tyche (1.05.01), que no parece vinculada a actividades mercantiles, sino que debió ser una esclava imperial manumitida en época flavia y adornada con un *cognomen* a la

58 Vermaseren, *CCCA* V, nº 94, pp. 34–35 y nº 142, pp. 51–52.

griega tan de moda en el momento, y quizá la de Titus Licinius Amaranthus de *Olisipo* (1.05.02), presumible un hombre libre descendiente de libertos, cuyo origen oriental parece más cuestionable aún. Pocos casos, frente a los individuos sin relación con Oriente implicados en el proceso de consolidación del culto en Hispania.

5.2. EL CULTO NORMALIZADO

Importantes ciudades hispanas documentan un culto bien estructurado a partir de los testimonios de taurobolios y criobolios. La primera de ellas es *Olisipo* (1.05.01), que ha ofrecido quizá el segundo taurobolio más antiguo de todo el Imperio, en el año 108[59]. A algún momento del siglo II correspondería el templo de *Egitania* (1.01.01), si es auténtico el testimonio, y ya a final del siglo se documenta la comunidad de *Emerita Augusta* (1.03.01) y probablemente la de *Vrso* (2.02.01), donde no solo se atestigua un taurobolio, sino también una dedicatoria inusitada a Atis como *Arbor Sancta* (2.02.02). Entre finales del siglo II y comienzos del III estaba activa la comunidad de *Pax Iulia* (1.06.01), a comienzos del III la de *Ossonoba* (1.07.01) y en la tercera década del siglo III se encontraba en plenitud de funcionamiento otra en la capital de la Bética, *Corduba* (2.01.01-04), donde ya a lo largo del siglo II se documentaba la presencia de Atis en entornos funerarios (2.01.10-12). En todas estas localidades está acreditada la celebración de taurobolios y criobolios por agentes rituales y devotos.

Desde el punto de vista institucional la organización de estas comunidades de culto se ve corroborada por la existencia de tres cargos religiosos en la epigrafía peninsular: sacerdote, archigalo y cernófora. El más frecuente es el de *sacerdos*. Al igual que los sacerdotes de otras divinidades, los de Mater Magna estaban encargados de presidir los actos rituales, como el sacrificio o las procesiones[60]. En Hispania se documentan siete varones, pero no hay ninguna sacerdotisa.

En el último tercio del siglo II, en *Emerita Augusta* se acredita el sacerdocio de Doccyricus Valerianus, acompañado de Publicius Mysticus como archigalo (1.03.01). De *Pax Iulia* conocemos a Lucius Antistius Auitus y Gaius Antistius Felicissimus, de finales del siglo II o comienzos del III (1.06.01). Ambos son ciudadanos romanos y, tal vez, hermanos. A comienzos del siglo III, en *Ossonoba*, Lucius Agrius (1.07.01), de *cognomen* desconocido, pero seguramente ciudadano, parece haber ejercido esa función. En el año 234, Ulpius Helias, presuntamente liberto oriental, parece haber ejercido el sacerdocio en solitario en *Corduba* (2.01.01 y 02), pero cuatro años más tarde encontramos como sacerdote a Aurelius Stephanus (2.01.03), quien podría ser asimismo liberto de origen oriental. Ignoramos la causa del cambio de sacerdote, pero en ambos casos el tauroboliado es el mismo, Publicius Valerius Fortunatus.

Es frecuente en la bibliografía encontrar una sinonimia entre los términos *sacerdos* y *gallus*. Los *galli* son los seguidores castrados de la Gran Madre en la

59 El primer taurobolio metróaco se documenta en *Beneventum* en época flavia o trajanea (datación paleográfica): Adamo Muscettola, 1994, pp. 96–99 = *AE*, 1994, 538.

60 El sacerdote es el agente ritual metróaco mejor atestiguado en todo el Imperio. Conocemos en torno a 120 individuos que ejercieron este cargo religioso; cf. Pañeda, 2016.

tradición cultual frigia, cuya función esencial es la de interpretar los mensajes divinos[61], especialidad de la que se apropiarían los archigalos, como hemos visto páginas atrás. Su llegada a Roma generó consternación y repulsa, de manera que fueron confinados al recinto del Palatino y solo en ocasiones se les dejaba hacer cuestaciones por las calles. Mientras que los sacerdotes y los archigalos tuvieron sanción oficial, los *galli* quedaron marginados[62]. La razón residía en la aberración que la castración suponía para las costumbres romanas[63] y que implicaba la pérdida de la ciudadanía o su inaccesibilidad[64]. Como consecuencia de todo esto, los *galli* constituían un grupo religioso cuya presencia en cada comunidad no era imprescindible y diferente al de los *sacerdotes*, que no estaban castrados y en el que podían participar los ciudadanos romanos.

El segundo de los cargos religiosos documentado en Hispania es el archigalo Publicius Mysticus de *Emerita Augusta* (1.03.01). La composición del término ha conducido a considerarlo habitualmente, desde la apologética cristiana, como un responsable por encima de los *galli*. Sin embargo, la información proporcionada por la epigrafía parece señalar que es un especialista sin superioridad jerárquica. Conviene tener presente que esta responsabilidad no procede de Frigia, sino que es una creación romana, presumiblemente durante el reinado de Antonino Pío, y no requería que sus miembros fueran emasculados. El único caso en el que se le atribuye una acción específica, ya lo hemos visto, es la correspondiente a la expresión *ex vaticinatione archigalli*[65], es decir, como intérprete de la voluntad de la diosa, especialmente para la aprobación de la celebración del taurobolio. En este sentido, parece haber arrebatado a los *galli* su función profética con el objetivo de someter el culto al control de las autoridades religiosas. Así, el archigalo se convierte en un agente religioso público, al igual que los *sacerdotes* y en oposición a los *galli*. Su volumen es muy reducido y no aparece más que casualmente en la epigrafía, de modo que no es un cargo imprescindible en todas las comunidades metróacas.

Su presencia en *Emerita* respondería a la magnitud y relevancia de la comunidad metróaca de la capital provincial. El gentilicio del archigalo indicaría su condición de liberto público, mientras que el *cognomen* estaría relacionado con sus responsabilidades religiosas, como intérprete de los mensajes divinos. Es importante en este documento insistir en que la tauroboliada es una mujer, Valeria Avita, de condición libre, que realiza el ritual como consecuencia de su adhesión al culto en coincidencia probablemente con la celebración de su aniversario, como en el caso de los Ireneos de *Pax Iulia* (1.06.01), de modo que su taurobolización subraya su renacimiento como consecuencia de este ritual específico.

El tercero de los cargos religiosos es el de cernófora, la encargada de recoger las turmas cercenadas del toro o del carnero en el *kernos* y su consagración a la diosa en un lugar específico. En la Penísnula hay cernóforas en tres comunidades. En Olisipo (1.05.01), Flavia Tyche actúa con motivo del taurobolio de la pareja compuesta por Iulius Cassianus y Cassia Severa; se trata de la cernófora más antigua conocida en Hispania. Ya hemos visto que

61 En las fuentes literarias, los *galli* solo son llamados *sacerdotes* por los autores cristianos: Firm. Mat.,*err.,* 3, 1; Hier., *comm. in Hoseam,* I, 4, 14; Lact., *epit*., 8, 6; *diu. Inst*., 1, 17, 7; *Carmen ad senat*. La literatura no cristiana solo conoce la excepción de Plinio, *Hist. Nat*. 35, 165: *Matris deum sacerdotes, qui galli vocantur*. La necesaria distinción entre *galli* y *sacerdotes* ya fue subrayada por Cumont, 1910; Carcopino, 1942, p. 98; Thomas, 1971, pp. 55–65; van Haeperen, 2011, p. 476. Por el contrario, dichos agentes metróacos fueron confundidos por Graillot, 2012, pp. 77, 288–189; Sanders, 1972 (quien piensa en un sacerdocio de segundo rango); Rüpke, 2008, II, n° 1844; Rieger, 2009. La función oracular de los galos en Asia Menor es mencionada en las fuentes greco-latinas: Plb. XXI, 37, 4-6; Liv. XXXVII, 9 et XXXVIII, 18, 9; Juv. VI, 512ss; Luc. I, 566ss; Prud., *Symm*. II, 863ss; Sen., *Ep*., 108, 7; Serv., *Aen*. X, 220; cf. Carcopino, 1942, p. 106; Borgeaud, 1996, p. 127; Baslez, 2004, pp. 241–245.

62 Graillot, 1912, p. 287; Carcopino, 1942, p. 83; Borgeaud, 1996, p. 127; van Haeperen, 2011, p. 477; Dubosson-Sbriglione, 2018, pp. 124–150.

63 En las fuentes literarias, los galos son frecuentemente designados de forma despectiva con términos que hacen referencia al sacrificio de su virilidad, como *eunuchi*, *evirati*, *homini abscisi, castrati* y *cinaedi*, o a la pérdida de su condición masculina, como *molles*, *semiviri* o *effeminati*; cf. Sanders, 1972, sobre tales referencias literarias. En una *defixio* el santuario de Isis y Mater Magna de *Mogontiacum* (*AE*, 2005, 1126), se lee: «comme les adhérents de Cybèle ou de Bellona se sont coupés ou blessés, ainsi la fidélité, la renommée, la capacité doivent lui être coupées. Comme ceux-ci n'appartiennent pas aux hommes, celui-ci ne doit pas non plus leur appartenir» (trad. francesa de Blänsdorf, 2005, p. 686, nota 16).

64 Val. Max. VII, 7, 6; Iulius Obsequens, *De prodigiorum Liber,* 44a; *Dig*. 48, 8, 4-6. Acerca de las implicaciones jurídicas y sociales de la castración, consideradas estas en comparación con las consecuencias legales de la circuncisión judía, véase Cordier, 2001, esp. 354.

65 Cf. nota 42 y, adicionalmente, Vermaseren, *CCCA* V, nº 131, p. 48 (*Milev*); *CCCA* V, nº 369, pp. 125–126 (*Tegna*); *CCCA* V, nº 385, pp. 132–133 (*Lugdunum*).

su *cognomen* no requiere necesariamente un origen oriental, pues parece una liberta flavia a la que se le otorga una designación con radical griego siguiendo la moda del momento. Los tauroboliados, si ese es el sentido del epígrafe, son libres, de presunto origen servil, y de ascendencia local, circunstancias que confirman el carácter heterogéneo de los componentes de esta comunidad olisiponense, a la que probablemente perteneció Titus Licinius Amaranthus (1.05.02), cuya condición social lo aproxima a los anteriores. En *Pax Iulia* (1.06.01) no se menciona explícitamente el cargo, pero sin duda hubo una cernófora en el rito allí celebrado por los dos Ireneos en presencia de los dos sacerdotes de la comunidad. Por último, a comienzos del siglo III, en *Corduba* (2.01.01), ejerce la función Coelia Ianuaria, presumiblemente liberta, junto al sacerdote Ulpius Helias, al que ya hemos prestado atención, con motivo del taurobolio de Publicius Fortunatus. Probablemente también es cernófora allí Clodia, según se desprende de un epígrafe fragmentado (2.01.02), así como Porcia Bassemia (2.01.03), quizá una liberta siria de la familia Porcia, que actúa ante el sacerdote Aurelius Stephanus en el segundo taurobolio de Publicius Valerius Fortunatus en el año 238. A tenor de esta información, la comunidad de *Corduba* hubo de ser muy relevante en el primer tercio del siglo III.

La cernoforía es una responsabilidad inherente al taurobolio y por ello se documenta a lo largo de todo el período que discurre del año 108 al 238. Su frecuencia es expresión de la relevancia del cargo, aparentemente imprescindible en el cabal funcionamiento del ritual taurobólico. Por ello, también hubo de existir una cernófora en *Vrso* (2.02.01), de donde procede el documento (2.02.02) en el que se ha querido ver la existencia de un *collegium dendrophorum*[66], en conexión con la fiesta del *Arbor Intrat* a la que aludiría el *Arbor Sancta* venerado por Q. Avidius Augustinus, presumiblemente un liberto de origen sirio.

Al margen de estos responsables del culto, cabría añadir el de *magister*, si se aceptara como metróaco el documento FC1.09.01, por el que Augus y Hermes serían *magistri* de la diosa en Cascais. El término *magister* se vincula habitualmente con los *collegia*, no con cargos religiosos, pero en este caso, el término va asociado no a una corporación, sino a la propia diosa, aunque la ausencia de teónimo no permite extraer ulteriores consideraciones.

El análisis antroponímico confirma un predominio de los *tria nomina* entre los *cultores* metróacos, indicativo de su condición libre; al mismo tiempo, se observa una alta frecuencia de *cognomina* greco-orientales, así como la presencia de elementos prerromanos en la onomástica.

En la actualidad contabilizamos 30 personas vinculadas al culto, de las cuales 8 o 10 (si aceptamos los dos individuos de Cascais) desempeñan un cargo religioso. De ellos, 14 o 15 poseen nombres latinos, 9 un *cognomen* greco-oriental, de los que 5 ocupan un cargo de responsabilidad, y 4 un elemento onomástico indígena; el antropónimo de los 2 restantes está incompleto. Un total de 19 corresponde a varones, mientras que 11 son mujeres, proporción que en términos generales coincide con los datos globales del Imperio[67]. Esta

66 Rubio Rivera, 1993, pp. 175-183.
67 Van Haeperen, 2014.

proporción es muy superior a la que corresponde a las mujeres en otros cultos, por lo que resultaría evidente para ellas que sus oportunidades de participar en la vida religiosa de sus comunidades se potenciaba en el seno del culto metróaco.

Lo mismo cabría decir a propósito de los libertos, y en menor medida de los esclavos, como por ejemplo Gelasius Caesarinus de *Aquae Flaviae* (3.13.01). Por consiguiente, el liderazgo de una asociación de *cultores* o el ejercicio de funciones rituales podía otorgar una posición de visibilidad a los devotos, que habrían asumido el control de las finanzas de un *collegium* y alcanzado mayor proyección en las localidades donde desarrollaban su existencia. También aquellos que no desempeñaban ninguna responsabilidad religiosa, al participar en rituales como el taurobolio con su evidente dimensión pública, se exhibían en la vida religiosa manifestando su lealtad a las autoridades municipales e imperiales. De esta manera, su integración en este culto no solo satisfacía nuevas inquietudes religiosas, sino que lograban una atractiva proyección social que de forma consciente o inconsciente orientaba sus predilecciones en el mercado religioso. La preponderancia de libertos, frecuentemente públicos, en los cargos de responsabilidad no es una práctica exclusiva de Hispania, sino que coincide con lo que sabemos a propósito del funcionamiento del culto en el resto del Imperio. La consecuencia que de ello se deriva es la voluntad de que el culto sirviera como mecanismo de integración y escenario de la expresión de la lealtad de sus miembros al Estado.

En definitiva, los participantes en el culto metróaco podían pertenecer indistintamente a cualquiera de los estratos sociales romanos – ciudadanos, libertos y esclavos. Es necesario subrayar que, siendo el culto de Mater Magna un producto plenamente romano, los devotos de (posible) origen peninsular no participaron en el culto en virtud de su indigenismo, sino de su romanización[68]. Lo mismo puede afirmarse respecto a los libertos de *cognomen* grequizante, cuya pertenencia étnica nos es realmente desconocida, por cuanto estaban insertos en la estructura social y en el contexto cultural romano.

68 Alvar, 1991, p. 88.

Catálogos

Jaime Alvar y Beatriz Pañeda

Con la colaboración de

Pablo Rodríguez Valdés

Presentación

La estructura del catálogo es sencilla, pero tiene un objetivo prioritario, que es facilitar su alimentación posterior. Si se tratara de un catálogo estrictamente de consulta en línea se podría haber plateado de una manera quizá menos engorrosa. Pero lo cierto es que este catálogo tiene unas dependencias con respecto a sus hermanos precedentes que componen un conjunto homogéneo.

Se ha seguido el procedimiento de organizarlos por las provincias de Hispania. Primero Lusitania, después *Baetica* y, en tercer lugar, Tarraconense. Como al realizar el catálogo de los cultos egipcios no se había previsto su publicación en línea, se siguió una numeración correlativa de los objetos, pues una vez impreso el catálogo quedaría inalterado. Dentro de cada provincia se siguió una lógica geográfica para las localidades, de modo que desde el NO. de la provincia lusitana se iban sumando los lugares con documentos en dirección E. y S. En la Bética se empezaba por el O. y se avanzaba hacia el E. haciendo como una especie de zigzag para no dejar atrás localidades costeras o septentrionales. Por último, en la Tarraconense se comenzaba por el NE. y se descendía por el litoral, se saltaba a Baleares, se regresaba a la costa y se remontaba la provincia barriendo el interior hasta el valle del Ebro, desde el que se emprendía un recorrido asimismo zigzagueante hasta el NO.

No era un procedimiento especialmente satisfactorio, pero se podía entender con facilidad. Además, tenía la ventaja de que el número correlativo, conocido el itinerario, permitía saber por dónde se situaba cada pieza y su número total.

El catálogo de Mitra se proyectó para colgarse en la red, de modo que tuvo que concebirse de forma adecuada para permitir una alimentación continua. Entonces se decidió que cada registro tuviera un primer dígito correspondiente a la provincia, otro propio de la localidad y, el tercero, un número para cada objeto de la misma localidad. En la medida de lo posible el itinerario de inclusión de las localidades en cada provincia siguió el proceder del catálogo anterior, pero cualquier añadido tras la publicación desorganizaba la pretendida lógica geográfica.

Heredero de esas circunstancias, por el requerimiento de la continuidad homogeneizadora, en el caso que nos concierne ahora, el catálogo se ha dividido inicialmente en dos secciones. La primera es el catálogo de los documentos pertinentes para el estudio de los cultos de Mater Magna y Atis en Hispania. El segundo está compuesto por los documentos que se han desechado. Ambos están organizados de forma similar. En primer lugar, se ordenan los documentos concernientes a Mater Magna y, a continuación, los correspondientes a Atis.

Dentro de cada una de esas secciones catalográficas los documentos se han ordenado, como en los casos precedentes por provincias: 1. Lusitania, 2. *Baetica*, 3. Tarraconense. A ello corresponde el primer dígito de cada referencia numérica. El segundo es la localidad. Salvo error u omisión, cada localidad tiene la misma numeración en cada uno de los catálogos. Eso obliga a dejar vacíos para permitir la inclusión de nuevos hallazgos que requieran nuevas numeraciones. En aquellas provincias en las que se documentan testimonios pero se ignora su procedencia, se les otorga como segundo componente numérico el 70, muy distante de la última localidad conocida de cada provincia, para llamar la atención y se vea claramente que es un objeto de procedencia desconocida. Cuando la ocasión lo ha requerido, se ha añadido como primer componente el número 4, que corresponde a aquellas piezas de las que se ignora su procedencia o que es ajena a la Península Ibérica pero el objeto se encuentra en una colección hispana. Son pocos casos e irrelevante para nuestro estudio, pero pretenden colaborar en la exhaustividad de nuestros catálogos.

Cada ficha se ha confeccionado con los datos disponibles. Se describe el objeto, las condiciones de hallazgo, su lugar de conservación, número de inventario cuando lo hemos podido obtener, cronología y la referencia fotográfica. A continuación, en los casos afectados, se transcribe el texto epigráfico y su traducción. Después se incorpora un aparato bibliográfico que corresponden al estudio histórico del objeto y, tras la bibliografía, los repertorios en línea donde puede consultarse. Después se ofrecen las dimensiones y, por último, un comentario de diferente calado generado tanto por la relevancia del objeto, como por la bibliografía que le ha prestado atención.

Estos catálogos se han confeccionado tras un largo proceso de análisis y reflexión en el que, por supuesto, caben errores y omisiones. Únicamente quien ha confeccionado un trabajo similar con miles de referencias sabe cuántas horas arrebata la meticulosidad. Rogamos indulgencia a quienes nos juzguen si el resultado contiene a pesar de todo olvidos y equivocaciones. Su ayuda servirá para solventarlas en el catálogo que estará disponible para todos los usuarios en la web de la Biblioteca de Humanidades de la Universidad Carlos III de Madrid.

Catálogo para el culto de Mater Magna en la Península Ibérica

1. LUSITANIA

1.01. ***EGITANIA*** (IDANHA A VELHA, CASTELO BRANCO)

1.01.01. En la provincia de Beira Baixa, cerca de la frontera española, se decía, desde el siglo XVI, que se había encontrado en un lugar indeterminado una inscripción funeraria. Hübner la incluye entre las *falsae sive alienae*, aunque matiza: *fortasse genuina*. Paradero desconocido. Fecha: indeterminada.

> *P*(*ublius*) *Popil*(*ius*) *Auitus P*(*ublii*) *f*(*ilius*) *indul/gentia Pontif*(*icis*) *Ig*(*a*)*edita/nor*(*um*) *locum sepul*(*cri*) */ accepi ante / aed*(*em*) *Deae / Magnae Cybeles quam / iratam in morte / sensi.*
>
> "Publius Popilius Auitus, hijo de Publio. Recibí el lugar de mi sepultura por indulgencia del pontífice de los igeditanos, ante el templo de la Gran Diosa Cibeles, a la que sentí encolerizada en el momento de la muerte".

Flórez, 1758, p. 634; *CIL* II, *57; Hübner, 1871, p. 61; Almeida, 1956, nº 5, p. 143; GyB, *ROER*, nº 12, pp. 52–53; Schillinger, 1979, nº 23, p. 54; Bendala, 1986, nº12, p. 391; Vermaseren, *CCCA* V, nº 188, p. 70; Alvar, 1993c, p. 799, nota 32 y pp. 810–811; Fernández Ubiña, 1996, p. 412, nota 17; Bayer, 2015, nº 1*, pp. 54–55; Alvar, 2016, p. 387, nota 54; EDCS-55400579; *TM* 379004.

Ni Vasconcellos, ni Graillot, ni Lambrino la recogen. Se recupera a partir de Almeida, quien no la copió con cuidado y los autores posteriores mantienen sus errores, excepto Schillinger. Ln. 1 Publius Popilius Auitus es libre, probablemente de origen local por la posposición de la filiación al *cognomen*, anomalía que conduce a Hübner a suponer que es falsa, a pesar de admitir que las poblaciones indígenas (*homines illos semibarbaros*) alteran ese orden; Auitus es un *cognomen* frecuente; quizá sea interesante destacar, por la coincidencia cultual, el caso de Valeria Auita, devota de Mater Deum en *Emerita* (1.03.01),

el sacerdote Lucius Antistius Auitus de *Pax Iulia* (1.06.01) o la oferente de Ginzo de Limia (3.10.01). Ln. 2 Almeida divide la primera ln. en *indul/gentia*, división ausente en *CIL* y escribe *Pontifici Igedita/nor*, con división inexistente en *CIL*; García y Bellido (y con él Vermaseren y Fernández Ubiña): *Pontific*(*is*) *Ig*(*a*)*edita/nor*(*um*). Ln. 3 Fernández Ubiña considera una interpolación de los copistas del siglo XVI "the explanatory name Cybeles (and) the strong religious sentiment in its last lines". Ln. 7 Almeida omite la preposición *in* (y tras él todos menos Schillinger).

Llama la atención la secuencia onomástica que aparece en el epígrafe: *Dea Magna Cybele*. La aparición del teónimo en la epigrafía latina es excepcional. Solo se documenta en los siguientes casos: *Cibeles Triodeia* (Vermaseren, *CCCA* III, nº 243, pp. 59–60: Roma, 12 de marzo de 377 d.C.); *Cybelae* (*CCCA* III, nº 334, pp. 93–94, nº 355, pp. 100–101 y nº 361, p. 103: Roma); *Dea Cybebe* (sic) (*CCCA* III, nº 392, p. 122: Ostia, mitad del siglo III d.C.); *Dea Magna Cybeles* (*CCCA* IV, nº 257, p. 104: Verona) y *Mater deum Magna Idaea Cybela Augusta* (*CCCA* V, nº 80a, p. 30: Maktar). A esta casuística se uniría la hipotética *M*(*atri*) · *D*(*eum*) *C*(*ybele*) / [*I*]*d*(*a*)*eae* procedente de Ávila, que hemos dejado fuera del catálogo (FC3.20.02).

1.02. ***CAPERA*** (CAPARRA, OLIVA DE PLASENCIA, CÁCERES)[1]

1.02.01. Ara fragmentada con inscripción hallada por Velázquez en el siglo XVIII en la aldea de Caparra, hoy en paradero desconocido. Fecha: indeterminada.

Matri / Deum / Britta / … / … /

A la Madre de los Dioses. Britta(nnicus?)

Ceán-Bermúdez, 1832, p. 406; Viu, 1852, p. 101; *CIL* II, 805; Graillot, 1912, p. 474; Lambrino, 1953, pp. 8 y 12. GyB, *ROER*, nº 11, p. 52; Vives, *ILER*, nº 374, p. 46; Schillinger, 1979, nº 18, p. 53; Bendala, 1986, nº 11, p. 391; Vermaseren, *CCCA* V, nº 190, p. 71; Alvar, 1993c, p. 800, nota 37; Fernández Ubiña, 1996, p. 413, nota 18; Hurtado, 1977, nº 190, pp. 112–113; Río-Miranda, 2011, p. 78; Esteban Ortega, 2013, nº 1016, pp. 104–105; Bayer, 2015, nº 20, pp. 47–48; Alvar, 2016, p. 387, nota 57; *HEpOL* 19007; EDCS-05500815; *TM* 241348.

Ceán-Bermúdez reproduce el texto copiado por el marqués de Valdeflores. Viu quiso ver en *Britta*(…) a Británico, el hijo de Claudio, por lo que la fechó en ese momento. Schillinger considera que el antroponímico es céltico. Esteban, por su parte, supone, aunque sin decirlo explícitamente, que Britta está completo y que se trataría de un antropónimo sin ascendencia local, que aparece habitualmente en contexto onomástico romano.

1 Cerrillo, 2000, pp. 155–164; Río-Miranda, 2010.

1.03. ***EMERITA AUGUSTA*** (MÉRIDA, BADAJOZ)

1.03.01. Altar de mármol con inscripción. Está coronado por dos rosetones entre los que figura la cabeza de un carnero visto de frente. En el lateral derecho hay representada una pátera; mientras que en el izquierdo se ve un *praefericulum*. En la parte trasera, una gran guirnalda de sacrificios. Hallado en 1874 por D. Antonio Izquierdo en una huerta próxima a la estación. Museo Arqueológico Nacional, nº inv. 16514. Fecha: último tercio del siglo II d.C. Foto 1.03.01.

> *M*(*atri*) *D*(*eum*) *S*(*acrum*) / *Val*(*eria*) *Auita* / *aram tauriboli*(*i*) / *sui natalici red/diti d*(*onum*) *d*(*edicavit*) *sacerdo/te Doccyrico Vale/riano arc*(*h*)*igallo* / *Publicio Mystico.*
>
> "Consagrado a la Madre de los Dioses. Valeria Avita dedicó, como regalo, el altar del taurobolio de su renacimiento, siendo sacerdote Doccyricus Valerianus y archigalo Publicius Mysticus".



| 1.03.01 |
Altar taurobólico de Valeria Avita.

Fernández Guerra, 1875, p. 332; Fita, 1875, p. 636, nota 1, donde da la referencia anterior; Barrantes, 1877, p. 23; Fita – Fernández Guerra, 1880, p. 98; *EE*, 3, 1877, nº 2, p. 32; Costa, 1891–1895, p. XXXIV, nota 179; *CIL* II, 5260; Dessau, *ILS* 4156; Graillot, 1912, pp. 171, 234, 242, 474; Vasconcellos, *RL* III, p. 332; Lambrino, 1953, p. 9; GyB, *ROER*, nº 4, pp. 48–49, lám. VII.1; Blanco, 1968, p. 93; Rutter, 1968, nº 2, p. 243; Duthoy, 1969, nº 79, p. 37; Vives, *ILER*, nº 291, p. 38; García Iglesias, 1973, nº 16, pp. 78–81; Schillinger, 1979, nos. 5–7, pp. 50–51; Sayas, 1982, p. 380, fig. 202; Sfameni Gasparro, 1985, pp. 113–114; Alvar, 1986, nº 17, p. 247; Bendala, 1986, nº 4, p. 391; Vermaseren, *CCCA* V, nº 186, p. 69; Gamer, 1989, nº BA 65, p. 198; Fear, 1990, p. 102, nota 30; Alvar, 1993c, p. 799, nota 28 y pp. 808–809; Alvar, 1994, p. 282, nota 2; Fernández Ubiña, 1996, p. 415, nota 26; Alvar, 2002a, p. 207; Hammer, 2011, p. 191, nota 553; Forsythe, 2012, pp. 107 y 180, nota 65; Teixeira, 2014, p. 213; Bayer, 2015, nº 16, pp. 43–44; Hernández Guerra, 2015, p. 190, nota 230; Spickermann, 2013, nº 30, p. 241; Alvar, 2016, p. 386, nota 51; Molina Torres, 2018, nº 78, p. 268; Schipp, 2017, p. 151, nota 169; Teixeira, 2017, p. 1180, nota 8; Dubosson-Sbriglione, 2018, nº 19, p. 465; Hernández Guerra, 2018, p. 176; Karković Takalić, 2019, p. 77, nota 346, p. 264, nota 1244, p. 267, nota 1253; Heras Mora, 2020, p. 405, nota 44; Ramírez Sádaba, 2020, nº 73, p. 143; Rubén Jiménez, 2020, p. 106; *CER.ES*, nº 16514; *HEpOL* 22051; EDCS-05600557; *TM* 240953.

Dimensiones: 81 x 29 x 16 cm (García y Bellido: 130 x 40 cm).

Ln. 1 Vives interpreta las siglas iniciales como *M*(*ithrae*) *D*(*eo*) *S*(*acrum*), de forma implícita, sin ofrecer desarrollos, pues ordena esta inscripción entre las mitraicas. Ln. 2 Vives: *Val. Quita*. Auita es frecuente en la Ulterior, como señala García Iglesias[2]; de hecho, es el *cognomen* más frecuente en Lusitania y el tercero en toda Hispania. Ln. 3 Fita: *tauribol*(*ium*). Ln. 4 Fita: *nataliti*. Ln. 5 García y Bellido: *d*(*ono*) *d*(*edit*). Ln. 6 Doccyricus es indígena, según García Iglesias; quizás esclavo público, en opinión de Schillinger. Ln. 7 Fita y García y Bellido: *arcigallo*. Ln. 8 Publicius Mysticus es quizás liberto público, dado su *cognomen* griego. La inclusión de esta inscripción entre las mitraicas por parte de Vives carece de sentido, pues el término *taurobolium* es específicamente metróaco y Valeria Auita habría sido la primera mujer adscrita al culto de

2 Un C. Valerius Auitus fue duunviro de *Tarraco* (*CIL* II, 4277 y 4278). Por otra parte, Publius Popilius Auitus es el oferente de la inscripción 1.01.01 de este catálogo y Lucius Antistius Auitus es sacerdote de Mater Magna en *Pax Iulia* (1.06.01).



| 1.03.01.02 |
Parte posterior del altar.

Mitra. No hay ninguna razón para suponer, como se indica en *CER.ES*, nº 16514, que la inscripción conmemore el vigésimo aniversario de Valeria Auita, ni tampoco que la ceremonia se desarrollara, como se afirma alli mismo, siguiendo el testimonio inverosímil de Prudencio en el martirio de San Román (*Peristeph.* X, 1006–1050), que ha sido reiteradamente desautorizado[3].

Aparte de este documento, solo tres inscripciones taurobólicas más en todo el Imperio indican que los devotos han realizado el taurobolio el día de su natalicio: … *Duo Irinaei, pater / et fil*(*ius*), *criobolati / natali suo* … (*Pax Iulia*: 1.06.01); *Natalici*(*i*) *uirib*(*u*)*s / Valer*(*ia*) *Iullina / et Iul*(*ia*) *Sancta* (*Burdigala*/Burdeos, siglos II-III d.C., *CIL* XIII, 573 = Vermaseren, *CCCA* V, nº 413, pp. 143–144); … *ara*(*m*) *t*(*auroboliatam*) *ob na*(*t*)*alicium ex iussu ref*(*iciendum*/-*edam*)… (*Diuodurum*/Metz, 199 d.C., *CIL* XIII, 11352 = Vermaseren, *CCCA* V, nº 446, p. 153). La formulación e incluso el propio término empleado para designar el aniversario de los devotos son distintos en las cuatro inscripciones. El sustantivo neutro *natalicium* es empleado en los epígrafes de *Emerita Augusta*, *Burdigala* y *Diuodurum*, mientras que en la inscripción de *Pax Iulia* se usa el sustantivo *natalis.*

Muchos autores piensan que los dedicantes de estas cuatro inscripciones consideraban el taurobolio como un nuevo nacimiento, o más concretamente, como un ritual iniciático que otorgaba una nueva vida en este mundo y el renacimiento del espíritu en el Más Allá, de tal manera que la fecha de celebración del ritual se constituía como un nuevo aniversario[4]. Otros especialistas, en cambio, creen que el taurobolio era llevado a cabo el día del cumpleaños biológico de los *cultores*, en la Antigüedad celebrado el primer día del mes de nacimiento[5]. De ser así, está claro que la fecha del cumpleaños era juzgada especialmente significativa para la celebración del ritual, que implicaría la revitalización y garantizaría la salud y la protección divina del tauroboliado o de la persona en cuyo nombre se hace el ritual (*vid*. la fórmula *pro salute imperatoris* o *Imperii* que encabeza muchas inscripciones taurobólicas, como dos, o quizás tres, de las halladas en *Corduba*: 2.01.01, 2.01.03 y 2.01.04). Nada permite suponer que en el siglo II y el III, estos efectos del taurobolio se extendieran también a la otra vida, algo que, sin embargo, sí sugiere una inscripción romana del año 376 d.C., en la que leemos *taurobolio / criobolio*(*que*) *in aeter/num renatus* (*CIL* VI, 510 = Vermaseren, *CCCA* III, 242, p. 59).



| 1.03.01.03 |
Lateral derecho del altar.

3 Alvar, 2008, pp. 261–264.
4 Espérandieu, 1892, p. 116; Hepding, 1903, p. 198; Graillot, 1912, p. 172; Moore, 1924, p. 363; Duthoy, 1969, p. 107; Vermaseren, 1977, p. 106; Dubosson-Sbriglione, 2018, pp. 358–359.
5 Lagrange, 1919, pp. 466–467; Duthoy, 1969, p. 106–107; Sfameni Gasparro, 1985, p. 114; Alvar, 2008, p. 270; Forsythe, 2012, p. 107–108; Hammer, 2011, p. 193.

Nos inclinamos por esta segunda interpretación, según la cual el tauroboliado vincula el rito sacrificial a su propio cumpleaños. En la inscripción que aquí nos concierne, el verbo *reddo* resulta particularmente significativo en este sentido, pues insiste en el carácter renovado del natalicio. Para Valeria Auita, así como para otros oferentes de un taurobolio o criobolio, el sacrificio podría haber constituido un ritual de iniciación en el culto de Mater Magna y, en consecuencia, un símbolo de renacimiento.

En total han sido hallados en la Península siete altares con indicación de un rito taurobólico o criobólico, de los cuales solo dos hacen referencia al natalicio de los dedicantes, además de dos placas con dedicaciones que conmemoran la celebración de ese mismo ritual (1.03.01, 1.05.01, 1.06.01, 1.07.01, 2.01.01–04 y 2.02.01).

1.04. **SENHORA DOS MARTIRES** (ESTREMOZ, ÉVORA)

1.04.01. Árula de granito blanco. Trabajo bastante tosco; la primera línea está grabada por encima del plinto superior, aprovechando el frontón y los toros moldeados. Hallazgo en las cercanías de Borba, procedente de Senhora dos Mártires, al sureste de Estremoz. Al parecer, estaba en manos de un anticuario de Cascais en torno a 1960. En 1982 d'Encarnação no pudo ya verla, aunque señala que la tenía Manuel Gustavo Marques en Lisboa en su colección particular que pasó al Museu Nacional de Arqueologia, donde se encuentra en la actualidad. Fecha: segunda mitad del siglo II d.C. Foto 1.04.01.

> *M*(*atri*) *D*(*eum*) *s*(*acrum*) / *I*(*ulius*) *Maximi*/*anus a*(*nimo*) *l*(*ibens*) *p*(*osuit*) / *pro h*(*uius*) *m*(*onumenti*) *n*(*umini*) *e*(*rectionem*) / *peculium.*
>
> "Consagrado a la Madre de los Dioses. Iulius Maximianus proporcionó de buen grado el dinero para la erección de su monumento para la divinidad".



| 1.04.01 |
Árula de Maximianus.

Almeida – Ferreira, 1967, p. 50, fig. 1–3; *AE*, 1967, 194; *HAE*, nº 2651; Contreras – Ors, 1977, pp. 12–13; d'Encarnação, *IRCP*, nº 440, pp. 521–523; Gamer, 1989, nº ALA 10, p. 174; García, *RAP*, nº 458, p. 449; Alvar, 1993c, p. 800, nota 38; Fernández Ubiña, 1996, p. 407, nota 9; Fernandes, 2002, nº 152, p. 478; Teixeira, 2014, pp. 124 y 213; Bayer, 2015, nº 25, p. 52; Alvar, 2016, p. 387, nota 55; Tantimonaco, 2016, nº 20, p. 461; *HEpOL* 23752; HD014446; EDCS-11901515; *TM* 243048.

Dimensiones: 33 x 16 x 9 cm.

Ln. 1 Almeida – Ferreira proponen también como posibles soluciones *S*(*ancta*), *S*(*anctissima*) o *S*(*alutaris*). Lns. 2–3 *AE*: *I*(*ulius*?) *Maximi*/*anus Alp*(*inus*?) / *pro HMNE peculium*. La letra que precede a Maximianus parece una *T* y así lo recogen Contreras – Ors. Aun reconociendo que la abreviatura ALP- correspondería más bien a un étnico, *AE* insiste en aceptar el *cognomen* Alpinus[6], propuesto por Almeida – Ferreira (además de *Alp*(*icus*) y *Alp*(*ensis*), mientras que Contreras – Ors proponen A·L·P·). Iulius Maximianus podría ser un liberto, como indican

6 Para el cual remiten a Pflaum, 1966, p. 3 ss.

Contreras – Ors. Ln. 4 Almeida – Ferreira: H[I/Y]MNE; *AE*: PRO HMNE, nombre de la mujer por (la salud de) la cual Maximianus habría hecho su ofrenda. *AE* afirma que no parece tratarse de los "himnos" de letanía, que se suponen importantes en el culto metróaco. No obstante, se pregunta si tendría que ver con una bendición formal del matrimonio. Una solución *pro hym(e)naeo*, aunque inteligible, según *AE*, se resumiría difícilmente en esas letras. Asimismo, *AE* busca otra solución: la H = *sest.*, MN = *mil. numn.*; pero la E no parece representar una cifra. La mención del *peculium* le resulta apropiada para una indicación de su valor, a menos que E sea una cifra por L o II. Todas esas preguntas carecen de sentido, al margen del atino o desatino de las propuestas y de las afirmaciones no contrastadas, tras la lectura propuesta por d'Encarnação, que anula asimismo la difícil lectura, llena de conjeturas y sin paralelos, de Contreras – Ors: P(ro) POLIM(i)NE, "para la limpieza" regular del monumento para la que se concede el *peculium*. La ofrenda se realiza en agradecimiento por un beneficio obtenido, es decir, tras la *solutio votis*, como indica Tantimonaco (2016, p. 461).

1.05. ***OLISIPO*** (LISBOA)

1.05.01. Altar de piedra calcárea. Hallada en 1753 en los cimientos de una casa situada en el lugar llamado Pedras Negras, junto a otra inscripción que se recoge en el número siguiente. Actualmente ambas se encuentran encastradas en el muro exterior de una casa de la Travessa do Almada, en Lisboa. Fecha: 108 d.C. Foto 1.05.01.

> *Matri De/um Mag(nae) Id(a)e/ae Phryg(iae). Fl(auia) / Tyche cerno/phor(a), per M(arcum) Iul(ium) / Cass(ianum?) et Cass(iam) Seu(eram) / M(arco) At(ilio) et Ann(io) Co(n)s(ulibu)s Gal(lo).*
>
> "A la Gran Madre de los dioses, Idea, Frigia. Flavia Tyche, cernófora, por (o por cuenta de) Marcus Iulius Cassianus y Cassia Severa. Durante el consulado de Marcus Atilius y Annius Gallus".

Murphy, 1797, lám. VII, fig. D; Henzen, 1856, nº 5840; Mommsen, 1856, p. 165; Hübner 1871, pp. 91–93; Goehler, 1886, p. 13; Ciccotti, 1891, p. 22; *CIL* II, 179; Dessau, *ILS* 4099; Vasconcellos, *RL* III, pp. 329–330, fig. 146; Graillot, 1912, pp. 159, 239, 242, 474; Silva, 1944, nº 25, pp. 120–122; Carcopino, 1942, p. 60; Lambrino, 1953, p. 10; Vives, *ILER*, nº 376, p. 46; Nilsson, 1961, p. 652; GyB, *ROER*, nº 5, p. 49; Blanco, 1968, p. 91; Schillinger, 1979, nos. 1–3, p. 50; Alvar, 1986, nº 18, p. 247; Bendala, 1986, nº 5, p. 391; Vermaseren, *CCCA* V, nº 184, pp. 68–69; Gamer, 1989, ES 12, p. 229; García, *RAP*, nº 460, pp. 449–450; Alvar, 1993a, p. 799, nota 29 y p. 809; Fernández Ubiña, 1996, p. 414, nota 25; Fernandes 1998-–1999, p. 158; Dias, 1999, p. 13; Ribeiro, 2002b, nº 151, p. 477; Hernández Guerra, 2013, p. 172, nota 1255; dos Reis, 2014, pp. 91, 171–172 y nº 26, p. 201; van Haeperen, 2014, p. 317; Bayer, 2015, nº 26, p. 53; Alvar, 2016, p. 386, nota 53; Tantimonaco, 2016, p. 456, nota 2; d'Encarnação, 2017, pp. 178–179, fig. 4; Alvar – Pañeda, 2018, pp. 116-117; Dubosson-Sbriglione, 2018, p. 203, nota 316; Hernández Guerra, 2018, pp. 175–178; *HEpOL* 21268; EDCS-05500189; *TM* 240328.

Dimensiones: 47 x 23 cm.



| 1.05.01 |
Altar de Flavia Tyche.

Ln. 3 Frigia es aquí epíteto de Mater Magna, al igual que Idaea, de modo que la cadena onomástica completa sería *Mater deum Magna Idaea Frygia*. Lns. 3–4 Flavia Tyche podría ser una esclava manumitida en época flavia. El cargo ritual de cernófora solo se acredita en *Puteoli* (Pozzuoli, *CIL* X, 1803 = Vermaseren, *CCCA* IV, nº 15, p. 9). La cernófora es la "portadora del *kernos*", la bandeja ritual en la que se depositaban las *uires* del toro o del carnero sacrificado en el ritual tauro/criobólico[7]. Este recipiente aparece mencionado en cinco epígrafes metróacos en latín: en Mactar, tres inscripciones de los años 222–235 (?), 276–284 y 285–293 repiten la fórmula *perfectis ritae sacris cernorum crioboli et tauroboli* (*CIL* VIII, 23400 y 23401 = Vermaseren, *CCCA* V, nos. 79–80, pp. 28–30; Vermaseren, *CCCA* V, nº 81, p. 31); en otra inscripción de Útica, quizás grabada entre 235 y 238, leemos *cerno et criobolio de suo acceptis* (Vermaseren, *CCCA* V, nº 114, pp. 40–41), y un epígrafe de Roma del año 319 reza *taurobolium criobol*(*ium*) *caerno perceptum per Fl*(*avium*) *Antonium Eustochium sac*(*erdotem*) *Phryg*(*em*) *max*(*imum*) (*CIL* VI, 508 = Vermaseren, *CCCA* III, nº 235, p. 53). El problema suscitado por este asunto es que, dado que en la documentación metróaca el *kernos* está sistemáticamente vinculado al taurobolio o criobolio, Flavia Tyche parece haber sido cernófora en el tauro/criobolio de la pareja Iulius Cassianus y Cassia Severa. Hasta hace poco se daba por bueno que el primer taurobolio metróaco del Imperio tuvo lugar en *Lugdunum* (Lyon) en el año 160 (*CIL* XIII, 1751 = Vermaseren, *CCCA* V, 386, pp. 133–134). Sin embargo, van Haeperen ya ha adelantado que el ritual posiblemente comienza en época flavia o trajanea, como sugeriría, por datación paleográfica y onomástica, una inscripción de Benevento[8]. El epígrafe de *Olisipo*, bien datado en 108, se situaría, por consiguiente, como el segundo testimonio del ritual taurobólico más antiguo del Imperio y el primero de Hispania. Ln. 5 M. Iulius Cassianus y Cassia Severa, ambos libres pero de probable origen servil y local, parecen ejercer como mediadores en la ceremonia, haciendo viable el objetivo del

7 Hepding, 1903, p. 191; Graillot, 1912, p. 179.
8 *AE*, 1994, 538; Adamo Muscettola, 1994, pp. 97–99.

acto ritual, como sugiere la preposición *per*. En otras inscripciones taurobólicas, esta preposición precede al nombre de los agentes rituales, normalmente sacerdotes, que ofician el sacrificio. Por ejemplo, un epígrafe de Milev reza *Qu*[*inti*] *Claudii Basilicus* / *Nap*(…) *et Mnesius criobo*[*li*]/*um fecerunt et ipsi susc*[*e*]/ *perunt per C*(*aium*) *Aemilium Satur*/*ninum sacerdotem ex va*/*ticinatione archigall*[*i*] (*CIL* VIII, 8203 (= 19981) = Vermaseren, *CCCA* V, nº 131, p. 48, 222–235 d.C.), y en un documento de Roma, especialmente significativo por mencionar el *kernos*, leemos *Serapias h*(*onesta*) *f*(*emina*) *sac*(*e*)*r*(*dos*?)/*sacr*(*ata*?) [*deum*] / *Matris et Proserpinae* / *taurobolium criobol*(*ium*) *caerno* / *perceptum per Fl*(*avium*) *Antoni*/*um Eustochium sac*(*erdotem*) *Phryg*(*em*) / *max*(*imum*) (*CIL* VI, 508 = Vermaseren, *CCCA* III, nº 235, p. 53, Roma, 19 de abril de 319 d.C.). Por tanto, resulta lógico pensar que M. Iulius Cassianus y Cassia Severa eran agentes rituales metróacos, posiblemente sacerdotes, como pretende García y Bellido (en lo que es seguido, con dudas, por Schillinger), a pesar de que su función no se explicite en el texto. Ln. 6 Hübner observa que el lapicida, por error, ha pospuesto el *cognomen* del segundo cónsul.



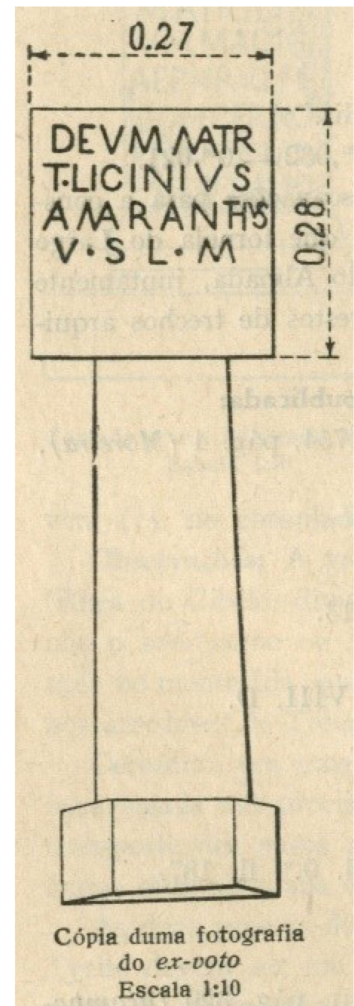
| 1.05.02 |
Monumento de Amaranthus.

1.05.02. Columna de mármol rojizo que sustenta en su parte superior un paralelepípedo en cuya cara frontal aparece una inscripción distribuida en cuatro líneas. La columna tiene, asimismo, una basa hexagonal. Hallada en 1753 junto a la anterior y preservada en el mismo lugar, donde aún hay una tercera inscripción. Fecha: tal vez como la anterior, 108 d.C. Foto 1.05.02, 02a y 02b.

> *Deum Matri* / *T*(*itus*) *Licinius* / *Amaranthus* / *u*(*otum*) *s*(*oluit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*).
>
> "A la Madre de los dioses, Titus Licinius Amaranthus cumplió su promesa con agrado y de la forma debida".



| 1.05.02a |
Detalle del frontal escrito.



| 1.05.02b |
Dibujo de Vasconcellos.

CIL II, 178; Vasconcellos, *RL* III, p. 331 y fig. 147; Graillot, 1912, p. 474; Silva, 1944, nº 26, pp. 122–123; Lambrino, 1953, p. 10; Vives, *ILER*, nº 375, p. 46; GyB, *ROER*, nº 6, p. 50; Blanco, 1968, p. 91, nota 1; Schillinger, 1979, p. 53; Bendala, 1986, nº 6, p. 391; Vermaseren, *CCCA* V, nº 183, p. 68; García, *RAP*, nº 459, p. 449; Alvar, 1993c, pp. 809–810; Alvar, 1994, pp. 284–285, nota 1; Fernández Ubiña, 1996, p. 414, nota 25; Ribeiro, 2002c, nº 153, pp. 478–479; Hernández Guerra, 2013, p. 172, nota 1256; dos Reis, 2014, pp. 92, 171–172 y nº 27, p. 201; Bayer, 2015, nº 27, pp. 53–54; *HEpOL* 21267; EDCS-05500188; *TM* 240327.

Dimensiones del paralelepípedo: 27 x 28 cm.

Lns. 2–3 Titus Licinius Amaranthus es gentil, seguramente descendiente de liberto. Ln. 4 García y Bellido suprime las letras *l* y *m*, pero son evidentes.

1.06. ***PAX IULIA*** (BEJA)

1.06.01. Altar de mármol de Trigaches, deteriorado en la base y en la cornisa. En el capitel se insinúa con grabado un frontón triangular. Hallada en los alrededores de Beja en 1933. Museo Nacional de Arqueología, Lisboa, nº inv. E 7268. Fecha: segunda mitad del siglo II o comienzos del siglo III d.C. Foto 1.06.01.

> *M*(*atri*) *D*(*eum*) *S*(*acrum*) / *Duo Irinaei, pater / et fil*(*ius*), *criobolati / natali suo, sacer*(*dotibus*) / *L*(*ucio*) *Antist*(*io*) *Auito* / *G*(*aio*) *Antist*(*io*) *Felicis/simo.*
>
> "Consagrado a la Madre de los Dioses. Para los dos Ireneos, padre e hijo, criobolados en su natalicio, siendo sacerdotes Lucius Antistius Auitus y Gaius Antistius Felicissimus".

Vasconcellos, 1935, pp. 255–257; Lambrino, 1953, nº 9, pp. 101–102; *AE*, 1956, 255; *AP*, 30, 1956, nº 64, pp. 123–125; GyB, *ROER*, nº 7, pp. 50–51; *HAE*, nº 2697; Lambrino, 1967, pp. 143–144; Duthoy, 1969, nº 78, p. 37 (le otorga una cronología extremadamente reciente: entre 319 y 390); Viana, 1970, p. 111; Schillinger, 1979, nos. 13–16, p. 52; Dias, 1981, p. 35; Sfameni Gasparro, 1985, p. 114, nota 36; Bendala, 1986, nº 7, p. 391; Vermaseren, *CCCA* V, nº 182, p. 68; d'Encarnação, *IRCP*, nº 289, pp. 357–359; Gamer, 1989, nº BAA 18, p. 201; García, *RAP*, nº 457, p. 448; Alvar, 1993c, p. 795, nota 15 y p. 810; Alvar, 1994, p. 291, nota 1; Fernández Ubiña, 1996, p. 415, nota 27; Lozano, 1998, pp. 121-122; Dias, 1999, p. 14; Alvar, 2002a, p. 207; Fernandes, 2002, nº 150, p. 477–478; Hammer, 2011, p. 191, nota 555; Forsythe, 2012, pp. 106 y 180, nota 64; Teixeira, 2014, pp. 90–91, 124 y 189–190; Teixeira, 2014, p. 189; Bayer, 2015, nº 22, pp. 48–49; Alvar, 2016, p. 386, nota 52; Dubosson-Sbriglione, 2018, nº 20, pp. 465–466; López-Gómez 2020, pp. 263–265; *HEpOL* 23662; HD018984; EDCS-11901425; *TM* 242967.

Dimensiones: 80 x 43 x 22 cm.

Ln. 2 *Duo Irinaei*, libres para Lambrino, esclavos para García y Bellido (y también, con dudas, para Schillinger), o descendientes de un esclavo de origen oriental, pues el *cognomen* es griego[9]; d'Encarnação piensa que padre e hijo pudieron coincidir en los *tria nomina* y por ello se presentan con

9 No aparece en Solin, 1971. D'Encarnação: en la Península, Irenaeus es esclavo en *CIL* II, 1085 = Vives, *ILER*, nº 6015, p. 570; hijo de indígenas en Vives, *ILER*, nº 4664, p. 437 y sin indicación del estatuto social en Vives, *ILER,* nº 6243, p. 589 = *HAE*, nº 1007. Sin embargo, el esclavo imperial Irenaeus (*CIL* II, 1085) es nada menos que *dispensator portus Ilipensis*, es decir, administrador del importante puerto de *Ilipa* (Alcalá del Río), cargo incluido en la plantilla del procurador de la Bética que, en este caso es Lucio Cominio Vipsanio, al que dedica la inscripción, cf. Muñiz Coello, 1980, nº 71, pp. 118 y 242–243. Si este Irenaeus tiene algo que ver con los de *Pax Iulia* es imposible de determinar.



| 1.06.01 |
Altar criobólico de los Ireneos.

este anómalo procedimiento. Desde García y Bellido se arrastra un error al separar las lns. 2 y 3 después de *et*; la conjunción está en la ln. 3, como restableció d'Encarnação, pero persiste la dislocación en Fernández Ubiña. Ln. 3 El participio *criobolati* solo está atestiguado por esta inscripción, pero equivale al más común *tauroboliatus/a/i* (ej. Vermaseren, *CCCA* V, 96 + 97, p. 36, Cartago, 256/7 d.C.; *CIL* VI, 1778 = Vermaseren, *CCCA* III, 263, p. 70, Roma, 387 d.C.; *CIL* VI, 1675 = 31902 = Vermaseren, *CCCA* III, 284, p. 76, Roma, 374–380 d.C.). Cree d'Encarnação que la ceremonia referida consiste en la aspersión de la sangre del carnero sobre los crioboliados, que son así iniciados y renacen a otra vida, como indicaría la expresión *natali suo* similar al *natalicium* de la inscripción taurobólica de Mérida (1.03.01). Sin duda, esa suposición deriva del ritual descrito por Prudencio en el martirio de san Román (*Peristeph.* X, 1006–1050), que, sin embargo, actualmente no se acepta como testimonio verosímil del taurobolio, tal y como se indicó a propósito de la pieza 1.03.01 de este catálogo (Alvar, 2008, pp. 261–264). Ln. 5 Desde García y Bellido, *Lucio* en lugar del correcto *L*(*ucio*), con los mismos efectos que el error anterior. El ejercicio sacerdotal imita la datación consular, como en las inscripciones taurobólicas de Córdoba (2.01.01 y 03). Lns. 5-6 Vasconcellos considera hermanos a los dos sacerdotes por compartir *nomen*; este es de origen itálico. Sus *cognomina*, latinos, son muy frecuentes. El uso de los *tria nomina* parece confirmar su plena ciudadanía. García y Bellido cree que Lucius Antistius Auitus es el mismo que aparece en una inscripción, no lejana a Beja, de Fregenal de la Sierra (*Nertobriga/Concordia Iulia*), en la provincia de Badajoz (*CIL* II, 975). Auitus, al igual que Auita, a la que nos hemos referido con anterioridad, es un *cognomen* muy frecuente, probablemente entre grupos locales romanizados, a los que pertenecería el metróaco de *Egitania* Publius Popilius Auitus (1.01.01) de este catálogo = *CIL* II, 57. Dubosson-Sbriglione propone como datación el siglo IV d.C., lo que sería una anomalía no solo dentro de la epigrafía metróaca de la Península Ibérica, sino también del hábito epigráfico en Hispania, donde la epigrafía religiosa ha desaparecido a mediados del siglo III d.C.[10]

1.07. ***OSSONOBA*** (FARO)

1.07.01. Pequeño altar de caliza, con base y capitel muy moldurados, en mal estado de conservación. Hallado en fecha desconocida. Museo Municipal, nº inv. 506, exposición permanente "Caminhos do Algarve Romano". Fecha: comienzos del siglo III d.C. Foto 1.07.01.

> *M*(*agnae*) *Diu*(*um*) *Matr*(*i*) / *L*(*ucius*) *Agrius* / [...] / *sacerdos* / *crinobo*[*l*(*ium*)? *f*(*ecit*)?].
>
> "A la Gran Madre de los Dioses, Lucius Agrius, ... sacerdote, realizó el criobolio".

10 López-Gómez, 2022.

Wickert, 1931, p. 834; GyB, *ROER*, nº 9, pp. 51–52; *HAE*, nº 2699; Duthoy, 1969, nº 77, p. 37; Schillinger, 1979, nº 25a, p. 56; Bendala, 1986, nº 9, p. 391; Vermaseren, *CCCA* V, nº 181, pp. 67–68; d'Encarnação, 1981, pp. 24–25; d'Encarnação, *IRCP*, nº 1, p. 41; Pinheiro e Rosa, 1981, p. 112; Gamer, 1989, nº ALG 2, p. 179; García, *RAP*, nº 456, p. 448; Alvar, 1993c, p. 799, nota 31 y p. 810; Fernández Ubiña, 1996, p. 415, nota 28; Paulo, 2005, p. 59; Teixeira, 2014, pp. 157–158; Bayer, 2015, nº 23, pp. 49–50; Alvar, 2016, p. 387, nota 59; Garriguet, 2017, p. 269–270; Dubosson-Sbriglione, 2018, nº 21, p. 466; *HEpOL* 23468; EDCS-11901230; *TM* 242818.

Dimensiones: 45 x 25 x 20 cm.

El campo epigráfico está muy bien delimitado en una cartela que ocupa la parte central del altar. En ella se identifica la divinidad venerada y el nombre del sacerdote que realiza el ritual. Fuera de este campo, en la ln. 5, está especificado el ritual operado. Ln. 1 *D*[*e*]*u*[*m*], García y Bellido. Ln. 2 Lucius Agrius, d'Encarnação, *IRPC*, sostiene que el sacerdote es alguien muy romanizado. El gentilicio está atestiguado en el *conventus Pacensis*. Ln. 3 *Vo*[*c*]*a*[*tus*] *o Vo*[*l*]*a*[*mus*], García y Bellido, seguido por Vermaseren y Fernández Ubiña. D'Encarnação indica que es imposible determinar el *cognomen*, siendo las propuestas realizadas inverosímiles. Ln. 5 Una palma precede la expresión *crinobo*[*l*(*ium*)? *f*(*ecit*)?] y otra parece seguirla. Esta última línea está inscrita sobre el zócalo del altar en letras de mayor tamaño, con la clara intención de destacar la importancia del rito acometido. Tal vez esta segunda inscripción fue llevada a cabo en un momento posterior.



| 1.07.01 |
Altar de Agrius.

2. *Baetica*

2.01. ***CORDUBA*** (CÓRDOBA)

2.01.01. Altar de mármol blanco, de las canteras de Almadén de la Plata (Sevilla), con vetas rosáceas. Hallado en 1921, junto con el documento siguiente, en la esquina de la calle de Sevilla con la de los Siete Rincones (hoy calle Málaga, de la que también procede el documento 2.01.04 de este catálogo, lo que hace altamente probable que allí estuviera el santuario de la *Mater Deum* de la capital provincial). Tiene *focus* y dos *cornua*. Sobre la pequeña cara de la derecha se ve casi en silueta la cabeza de un carnero (oveja según Duthoy) de perfil y, a la izquierda, una *patera ansata*. El altar ha llegado completo, sin que le falte más que el puntillado de la parte sobre la que estaba inscrito el nombre de Alejandro Severo, borrado por la *damnatio memoriae* que sufrió a su muerte. La inscripción da testimonios suficientemente claros para asegurar la restitución. Museo Arqueológico y Etnológico de Córdoba, nº inv. DO000005. Fecha: 234 d.C. Foto 2.01.01 y 01b.

> *Pro salute* / *Imp*(*eratoris*) *Domini N*(*ostri*) [*M*(*arci*) *Aurelii* / *Severi Alexandri*] *Pii Felicis* / *Aug*(*usti*). / *Taurobolium fecit Publicius* / *Fortunatus, t*(*h*)*alamas suscepit* / *chrionis Coelia Ianuaria,* / *adstante Ulpio Heliade sacerdo*[*te*]. / *Aram sacris suis d*(*ederunt*) *d*(*edicaverunt*) / *Maximo et Urbano co*(*n*)*s*(*ulibus*).
>
> "Por la salud del Emperador Nuestro Señor Marco Aurelio Severo Alejandro Pío Félix Augusto. Publicius Fortunatus realizó el taurobolio, Coelia Ianuaria recogió las turmas del carnero, ante la presencia del sacerdote Ulpius Helias. Entregaron y dedicaron el altar de su rito sacro durante el consulado de Máximo y Urbano".



| 2.01.01 |
Altar de Fortunatus.

De la Torre, 1921, p. 6-8; Wickert, 1931, p. 830ss.; Batlle, 1946, nº 1, p. 223, con foto; Batlle, 1963, nº 132, p. 223 y lám. IX; GyB, *ROER*, nº 1, p. 46, lám. V; Blanco, 1968, p. 94; Duthoy, 1969, nº 75, p. 36; Mangas, 1971, p. 262; Vives, *ILER*, nº 6785, p. 626; Schillinger, 1979, nos. 7-9, p. 51; Knapp, 1983, p. 49; Bendala, 1986, nº 1, p. 390; Vermaseren, *CCCA* V, nº 176, pp. 65–66; Alvar, 1986, nº 15, p. 247; Gamer, 1989, nº CO 10, p. 223; González Serrano, 1990, p. 174; Beltrán Fortes, 1992, pp. 181–184; Alvar, 1993b, p. 234; Alvar, 1994, p. 285, nota 2; Loriot, 1994; *CIL* II²/7, 233; Fernández Ubiña, 1996, p. 415, nota 31; Lozano, 1996, p. 279; Camacho, 1997, p. 83; Beltrán Fortes, 1998, pp. 91–100, lám. II; Kovács, 1999, p. 167; Olavarría, 2004, nº 2, p. 161; Morales, 2005, p. 340; Fuster, 2009, nº 2, p. 748; De Hoz, 2013, p. 237; Hernández Guerra, 2013, p. 113, nota 785; Santos Yanguas, 2013, nº 1, p. 72; Santos Yanguas, 2014b, nº 1, p. 348; Bayer, 2015, p. 17 y nº 2, p. 32; Hernández Guerra, 2015, p. 189, nota 226; Alvar, 2016, p. 388, nota 60; Barroso, 2016, pp. 27 y 46; Garriguet, 2017, pp. 269–270; Dubosson-Sbriglione, 2018, pp. 205–207, 355–356 y nº 24, p. 467; *CER.ES*, nº DO000005; *HEpOL* 3808; HD028085; *TM* 223585.

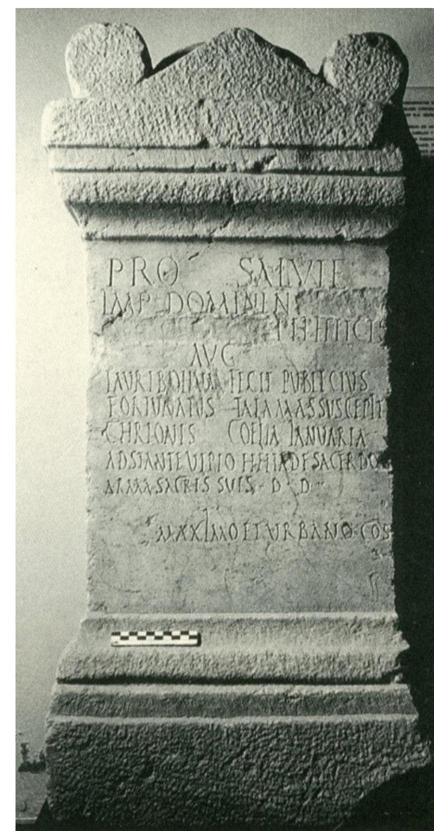
Dimensiones: 93 x 45 x 35 cm.

Lns. 2–3 El nombre del emperador aparece picado, de modo que las letras son prácticamente irreconocibles, pero se restituyen por la fecha consular[11]. Lns. 5–7 Como señala Blanco, el dedicante de la inscripción y del taurobolio es Publicius Fortunatus, considerado por Knapp, presumiblemente de forma errónea, marmolista nativo de Roma y liberto de la provincia[12]. García y Bellido interpreta *T*(*h*)*alamas* como un *cognomen* de Publicius (Valerius) Fortunatus, a quien considera un liberto público[13]. Esta lectura, que genera problemas sintácticos con respecto al genitivo *chrionis*, ha sido seguida por autores posteriores (ej. Fernández Ubiña, 1996, p. 415, nota 31; Santos Yanguas, 2013, nº 1, p. 72 y 2014, nº 1, p. 348; Barroso, 2016, p. 27). La interpretación correcta de *t*(*h*)*alamas suscepit chrionis* la da Blanco (1968, p. 4), para quien este sintagma indica la acción realizada por la *cernophora*, que es, en este caso, Coelia Ianuaria, probablemente liberta. Sin embargo, Dubosson-Sbriglione (2018, pp. 205–207) considera erróneamente *thalamas* y *chrionis* como dos funciones rituales inéditas, solo atestiguadas por esta inscripción y por la que se recoge en este catálogo bajo el número 2.01.02. Según esta autora, Publicius (Valerius) Fortunatus ejercería como *thalamas*, "chambelán" o "camarero", especialmente dentro del *sanctum sanctorum* del templo metróaco, y Coelia Ianuaria como *chrionis* que asume (*suscepit*) el taurobolio. La autora señala, de forma incorrecta, que el término *thalamas* se encuentra atestiguado en griego en contexto metróaco en época helenística por un epigrama de la *Antología Palatina* y por dos inscripciones de Atenas (*AP* 6, 220; Vermaseren, *CCCA* II, 263, pp. 76–78 y 265, pp. 80–81); en verdad, es el término θαλαμοποιός ("el que prepara la alcoba") el que aparece en la *Antología Palatina* en relación con los *galli* y las dos inscripciones atenienses señaladas no contienen el vocablo *thalamas*[14]. Este término no existe con el significado de "chambelán" o "camarero" en lengua griega. Además de aparecer en las dos dedicaciones realizadas por Publicius Fortunatus, *thalamas* se registra en otras dos inscripciones metróacas que indican que un sacerdote de Mater Magna ha enterrado (*condidit*) los *thalamas* (*CIL* X, 1597 = Vermaseren, *CCCA* IV, nº 12, p. 8, *Puteoli* (Pozzuoli), 4 de diciembre 144 d.C.; *Supp. It.* 25, 1 = *AE*, 2010, 313, *Liternum* (Literno), 201–250 d.C.)[15]. Esta expresión claramente

11 Blanco (1968, p. 95, nota 6) señala que las palabras *M. Aurelii Severi Alex(andri)* están muy raídas a pesar de que este emperador "dejó buen recuerdo de su principado y no fue objeto de *damnatio memoriae*. La raedura de la inscripción cordobesa debe atribuirse al temor de Maximino el Tracio o a sus simpatizantes cordobeses".
12 El fundamento es la existencia de la lápida funeraria de un personaje homónimo: *P*(*ublius*) *Publicius* / *provincia*(*iae*) / *Baetic*(*ae*) *lib*(*ertus*) / *Fortunatus* / *marmorarius sig*/*nuarius, verna urbi*/*cus, ann*(*orum*) *LXXV*, / *p*(*ius*) *i*(*n*) *s*(*uis*) / [*h*(*ic*) *s*(*itus*)] *e*(*st*) *s*(*it*) *t*(*ibi*) *t*(*erra*) *l*(*evis*). Cf. Vázquez, 1958-61, p. 29, fig. 13. Knapp, admite que se trata del mismo individuo, pero la cronología del epígrafe funerario parece medio siglo anterior según el propio editor del epígrafe, corroborado por Stylow (*CIL* II²/7, 301, donde no se hace alusión a esa coincidencia onomástica). Gimeno (1988, nº 29, pp. 26–27) tampoco relaciona a este *marmorarius* con el autor de los taurobolios de Córdoba. Acepta la fecha de mediados del siglo II para la inscripción funeraria y considera que el *marmorarius* habría desarrollado su actividad en la primera mitad de esta centuria, dada la fecha de la inscripción y que muere a los 65 años. En cualquier caso, la calidad del epígrafe funerario del marmolista es enorme y la inscripción que aquí nos concierne es de las de mejor factura de Hispania.
13 GyB, *ROER*, nos. 1 y 3, pp. 46–48.
14 Van Haeperen, 2018.
15 Cf. Camodeca en *Supp. It.* 25, 1; Van Haeperen, 2018.

revela que el sustantivo grequizante *thalamas* es equivalente al latín *uires*, pues el verbo *condere* se utiliza en algunas inscripciones taurobólicas para describir el enterramiento ritual de los *uires* o testículos del toro o carnero sacrificado. Asimismo, *chrio* (*chrionis* en genitivo) es la transliteración del griego κριός, "carnero", y designa al animal cuyas turmas son recogidas por la cernófora. No se trata, pues, de una palabra derivada del griego χράω ("transmitir un oráculo" o "dar a conocer a alguien la respuesta de un dios"), como pretende Dubosson-Sbriglione (2018, p. 207), y por tanto, no designa a una supuesta "prophétesse exerçant une fonction oraculaire", equivalente femenina del archigalo.

Aunque el término que aparece en la *Antología Palatina*, θαλαμηπόλος, comparta parcialmente el radical con *thalamas*, en realidad solo de forma especulativa se puede establecer conexión entre ambos. El primer término evidentemente hace referencia a un espacio dentro del santuario, puesto que designa a un agente ritual que presumiblemente tiene acceso al tálamo. Que en ese lugar se acogieran los órganos sexuales amputados no es más que una posibilidad derivada de la homofonía antes manifestada[16]. Como ya sugirió Loriot (1994, p. 352): "Il semble donc bien que les *thalamae* soient ici l'équivalent des *vires*. Mais comment le mot grec *thalamè* qui désigne proprement une «cavité» ou une «chambre» a-t-il pu évoluer dans ce sens? Un élément d'explication nous est fourni par le scoliaste de Nicandre (*Alexipharmaca*, vers 8) qui définit les θαλάμαι comme des «lieux sacrés souterrains consacrés à Rhéa, où les castrats déposaient leurs parties, (je veux dire) ceux qui célèbrent le culte d'Attis et de Rhéa»[17]. On rencontre une interprétation analogue chez le lexicographe Hésychius d'Alexandrie: «Θαλάμαι. Stèles qui sont posées sur les parties honteuses des castrats»[18]. Par métonymie, on aurait donc fini par appeler *thalamae* aussi bien les testicules de la victime que la stèle indiquant le lieu de leur déposition".



| 2.01.01b |
Vista frontal del altar de Fortunatus.

Así pues, la acción referida por la frase *t*(*h*)*alamas suscepit chrionis* se asemeja a las acciones indicadas por otras expresiones que encontramos en las inscripciones taurobólicas, por ejemplo, *uires excepit et a Vaticano transtulit*, que aparece en el famoso altar taurobólico de *Lugdunum* (*CIL* XIII, 1, 1751 = Vermaseren, *CCCA* V, nº 386, pp. 133–134, 8 de diciembre de 160 d.C.), *criobolium fecerunt et ipsi susceperunt per… sacerdotem* (*CIL* VIII, 8203 (= 19981) = Vermaseren, *CCCA* V, nº 131, p. 48, Milev, 222–235 d.C.), *uires escepit* (*sic*) (*ClL* XIII, 510 = Vermaseren, *CCCA* V, nº 228, p. 87, *Lactora*, 24 de marzo de 239 d.C.), *tauropolium accepit* (*CIL* XIII, 512–9 = Vermaseren, *CCCA* V, nos. 230–7, pp. 88–92, *Lactora*, 8 de diciembre de 241 d.C.), *tauropolium acceperunt* (*CIL* XIII, 521 = Vermaseren, *CCCA* V, nº 239, pp. 92–93, *Lactora*, segunda mitad del siglo II o principios del III), *tauripolium* (*sic*) *et creobolium* (*sic*) *movit et fecit* (Vermaseren, *CCCA* V, nº 135, p. 49, Tibilis, siglo III d.C.) o *taurobolium criobol*(*ium*) *caerno perceptum per… sac*(*erdotem*) *Phryg*(*em*) *max*(*imum*) (*CIL* VI, 508 = Vermaseren *CCCA* III, nº 235, p. 53, Roma, 19 de abril de 319 d.C.).

16 Alvar, 2001a, p. 207. El propio Alvar (2008, p. 280 y nota 281) corrige y matiza la interpretación propuesta en 2001, que, sin embargo, aún siguen asumiendo algunos autores (Bayer, 2015, p. 81).
17 Cf. Bianchi, 1904, p. 326–327.
18 Lexicon, éd. M. Schmidt, II, Iena, 1860, p. 297.

Al lado de la cernófora Coelia Ianuaria se encuentra el sacerdote Ulpius Helias (*adstante*), que presumiblemente era liberto de origen oriental dada su especialización religiosa en el culto metróaco. El propio Publicius Fortunatus, cuatro años más tarde, llevó a cabo otro taurobolio *pro salute Imperii* y *ex iussu Matris Deum* (2.01.03).

Beltrán Fortes (1998) señala la posibilidad de que este altar perteneciera al mismo taller lapidario que los fondos del Museo Arqueológico y Etnológico de Córdoba nº CE024600, correspondiente al famoso altar dedicado en griego a Artemisa por el procónsul Arriano (Beltrán Fortes, 1992 y 1998), y CE000042 (2.01.03), dadas sus similitudes formales (la colocación de un filete asociado al talón, los pulvinos cilíndricos y lisos en los que solo destaca el *balteus*, la ausencia de delimitación del campo epigráfico, el pulimento de la cara frontal del cuerpo, etc.). Además, esta pieza está en relación con el fondo CE002625 (nº 2.01.02), pues ambos tienen en común el sacerdote ante el cual se realiza el taurobolio, Ulpio Helias, y el lugar del hallazgo, el solar nº 9 de la calle Sevilla. Este último hecho, junto con la aparición de otra de las aras taurobólicas (2.01.03) en las inmediaciones (C/ Gondomar) y del fragmento de otra ara votiva en la C/ Málaga (2.01.04), lleva a Beltrán Fortes a deducir que en esta zona intermedia entre los foros colonial y meridional de la *Colonia Patricia* se situaría el templo de Mater Magna.

2.01.02. Altar de mármol blanco, de las canteras de Almadén de la Plata (Sevilla), con vetas rosáceas. Solo se conserva aproximadamente el tercio inferior, que incluye cuatro líneas de texto. En el lateral izquierdo presenta tallada una cabeza de carnero, en el derecho una *patera ansata*. Encontrada en el mismo lugar y fecha que la anterior. Museo Arqueológico y Etnológico de Córdoba, nº inv. CE002625. Fecha: 234 d.C. Foto 2.01.02.



| 2.01.02 |
Altar de Clodia.

> … / […] / *Clodia* […] / *adstante Ul*[*pio* / *Helia*]/*de sacerdote. Ar*[*am*] / *sacris suis d*(*ederunt*) *d*(*edicaverunt*), *Maximo et Urbano co*(*n*)*s*(*ulibus*).

> "… Clodia… ante la presencia del sacerdote Ulpius Helias. Entregaron y dedicaron el altar de su ritual sacro, durante el consulado de Máximo y Urbano".

De la Torre, 1921, p. 8; Wickert, 1931, p. 830 ss.; GyB, *ROER*, nº 2, p. 47; Duthoy, 1969, nº 76, pp. 36–37; Bendala, 1986, nº 2, p. 390; Vermaseren, *CCCA* V, nº 175, p. 65; Gamer, 1989, nº CO 12, p. 223; González Serrano, 1990, p. 174; Beltrán Fortes, 1992, pp. 184–185; Alvar, 1993b, pp. 234–235; *CIL* II²/7, 235, p. 70, tab. 7, fig. 8 7/235; Fernández Ubiña, 1996, p. 415, nota 31; Lozano, 1996, p. 279; Kovács, 1999, p. 167; Olavarría, 2004, nº 3, p. 161; Bayer, 2015, nº 3, pp. 33–34; Hernández Guerra, 2015, p. 189, nota 226; Barroso, 2016, p. 47; Garriguet, 2017, pp. 269–270; Dubosson-Sbriglione, 2018, nº 25, p. 467; *CER.ES*, nº CE002625; *HEpOL* 3810; HD028091; EDCS-09000249; *TM* 223587.

Dimensiones: alto 54 x 57 x 34 cm.

Lns. 1–3 Probablemente, el comienzo del texto sea idéntico al anterior, de modo que inmediatamente delante de Clodia, cuyo gentilicio se ha perdido, sería esperable *th*(*a*)*lamas suscepit crionis*. Por delante, estaría el nombre del dedicante precedido por *taurobolium fecit.* Las primeras líneas reproducirían la misma formulación, dedicada a la salud del emperador Alejandro Severo, dado que se realiza en el mismo año y con una estructura similar. La mayor diferencia es que este altar debió de ser más grande que el anterior, ya que este es 9 cm más ancho y tiene 2 cm más de fondo. Ln. 4 El sacerdote, como es lógico, es el mismo que en la anterior. Desde García y Bellido, todos los estudiosos han transcrito incorrectamente *Ul*[*pio* / *Heliade*], cuando las letras DE son claramente visibles en el inicio de la tercera línea.

Parece evidente que este altar conmemora un taurobolio realizado en similares circunstancias al anterior y que ambos procederían del *metroon* situado, en opinión de Beltrán (1992, pp. 184–185), muy cerca del foro colonial de *Corduba*.

2.01.03. Altar de mármol blanco. Hallado en 1872 en la esquina de la calle del Conde de Gondomar con el paseo del Gran Capitán (con posterioridad Círculo Mercantil) en el centro de la parte urbanizada de *Corduba* y no lejos de donde fueron encontradas las dos anteriores, es decir, donde se encontraría el *metroon*. El lateral izquierdo presenta un relieve con una cabeza de carnero, en el derecho una jarra con asa (*urceus*) y debajo una *patera ansata*. Museo Arqueológico y Etnológico de Córdoba, nº inv. CE000042. Fecha: 25 de marzo de 238 d.C. Foto 2.01.03.

> *Ex iussu Matris Deum* / *pro salute Imperii* / *tauribolium fecit Publicius* / *Valerius Fortunatus, thalamas* / *suscepit crionis Porcia Bassemia,* / *sacerdote Aurelio Stephano* / *dedicata VIII Kal*(*endas*) *April*(*es*) / *Pio et Proculo co*(*n*)*s*(*ulibus*).
>
> "Por mandato de la Madre de los Dioses, para la salud del Imperio. Publicius Valerius Fortunatus realizó el taurobolio. Porcia Bassemia recogió las turmas del carnero, siendo sacerdote Aurelius Stephanus. Fue dedicada el 25 de marzo, durante el consulado de Pius y Proculus".

Fita, 1875, nº 1, pp. 635–636; *EE*, 3, 1876, nº 15; Hübner, 1877, p. 32; Costa, 1891–1895, p. XXXIV, nota 179; *CIL* II, Suppl. 5521; Dessau, *ILS* 4139; Toutain, II, 1911, p. 85; Graillot, 1912, pp. 159, 242, 474; de la Torre, 1921, pp. 8–9; Wickert, 1931, pp. 830–831; Lantier, 1933, p. 187; de Navascués, 1960, p. 199; *AE*, 1962, 267; GyB, *ROER*, nº 3, p. 47; Blanco Freijeiro, 1968, pp. 94–95; Duthoy, 1969, nº 74, p. 36; Mangas, 1971, p. 262; Vives, *ILER*, nº 377, p. 46; Schillinger, 1979, nos. 10–12, p. 52; Alvar, 1986, nº 16, p. 247; Bendala, 1986, nº 3, p. 390; Vermaseren, *CCCA* V, nº 177, p. 66; Gamer, 1989, nº CO 11, p. 223; González Serrano, 1990, p. 174, nota 3; Beltrán Fortes, 1992, p. 185; Alvar, 1993b, p. 234; Sayas, 1993, p. 512, nota 79; Alvar, 1994, p. 283, nota 1 y p. 285, nota 3; Loriot, 1994; *CIL* II^2/7, 234, lám. 8.2; Fernández Ubiña, 1996, p. 415, nota 31; Lozano, 1996, p. 279; Camacho, 1997, p. 83; Beltrán Fortes, 1998, pp. 98–100, lám. III; Renberg, 2003, nº 1225, p. 730; Olavarría, 2004, nº 4, pp. 161–162; Morales, 2005, pp. 194–195, 240 y 339–340; de Hoz, 2013, p. 237; Santos Yanguas, 2013, nº

2, p. 73; Bujak – Mesihović – Šačić, 2014, p. 151, nota 15; Santos Yanguas, 2014b, nº 2, pp. 348–349; Bayer, 2015, nº 1, pp. 31–32; Alvar, 2016, p. 388, nota 61; Barroso, 2016, pp. 27–28, fig. 2 y p. 46; Garriguet, 2017, p. 269; Dubosson-Sbriglione, 2018, pp. 205–207, 355–356 y nº 23, p. 466; Hernández Guerra, 2018, p. 176, fig. 29; Serrano Ordozgoiti, 2019, nº 2, p. 325; *CER.ES*, nº CE000042; *HEpOL* 3809; HD028088; EDCS-09000248; *TM* 223586.

Dimensiones: 88 x 50 x 18 cm.



| 2.01.02 |
Segundo altar de Fortunatus.

Ln. 4 Fita: *Thalam*(*u*)*s*. Ln. 5 *crion is*, lee Fita, lo que le conduce a interpretar que el criobolio fue promovido por la "is(íaca) Porcia Bassemia"; Wickert corrige el error. No hay, pues, ninguna razón para afirmar que Porcia Bassemia sea isíaca. Bassenia leen Fita, Hübner y Duthoy. Bassemia es un nombre semítico, probablemente sirio (Dessau, *ILS*, 4300; Solin, 1983, p. 750; Lozano, 1996, p. 279). La *gens* Porcia es una poderosa familia de Cártima (Málaga)[19]. Ln. 6 *Stephanus* es *cognomen* griego. Ln. 7 La fecha de celebración es el 25 (aunque García y Bellido dice 24) de marzo de 238 (991 de la fundación de Roma), en coincidencia con la pasión de Atis (15-28 de marzo); el día 24 es conocido como *Sanguem* y el 25 *Hilaria* en el candelario de Filócalo (354 d.C.)[20]. Señala Fita que el segundo de los cónsules es Proculus Pontianus, como establece un epígrafe de Roma editado por Henzen[21]. El segundo es, según los *Fasti Idaciani*, Annius Pius. Fita supone que sería Annius Iunius Betitius Pius. El mismo autor defiende que la razón del taurobolio *pro salute Imperii* está motivada por los "revueltos días" tras el asesinato de Alejandro Severo en el año 235, cuando se disputaban la púrpura cinco generales. A partir de los últimos días del mes de marzo de 238 gobierna en solitario Gordiano, tras la muerte miserable de Maximino y su hijo Máximo, que habían invertido enormes esfuerzos en reparaciones de la red viaria de Hispania, en especial en la vía Augusta, que pasa por *Corduba*, de lo que hay abundante testimonio epigráfico. Sugiere Fita que el taurobolio por la salvación del Imperio se realiza pretextando una revelación o mandato de Cibeles. No lleva razón García y Bellido cuando afirma que la doble ceremonia del criobolio y del taurobolio se consagra a la salud del emperador del momento, Maximino, ni tampoco Blanco al decir que la expresión *pro salute Imperii* tiene la vaguedad natural de un momento de crisis política. La expresión es inherente al ritual, independientemente de quién gobierne, en este caso Maximino y Gordiano, o de cuál sea la situación política. Es un acto cívico realizado por un individuo que cree beneficiar a todo el Imperio mediante el rito celebrado. Blanco defiende que el tauroboliado de esta inscripción debe de ser el hijo del de la inscripción del 234 porque el carácter sacramental del taurobolio impediría la doble realización, pero no tiene por qué ser así. En efecto, el donante puede haber reiterado su rito iniciático cuatro años después de la primera vez. La interpretación publicada en *CER.ES*, nº CE000042 no es correcta: *thalamas*, como se ha indicado anteriormente (vid. 2.01.01), no es *cognomen*, sino que forma parte de la secuencia *thalamas suscepit crionis*.

2.01.04. Fragmento de un altar de mármol. Se conserva únicamente la parte superior izquierda, con parte del *focus*. Hallado con anterioridad al año 1944 en la calle Málaga, esquina a la plaza Tendillas (antes José Antonio), es

19 Muñiz Coello, 1976, pp. 19–26.
20 Cf. sobre los ritos correspondientes, Alvar, 2008, pp. 286–292.
21 *Bull. dell'Instituto di Correspondenza Archeologica*, 1849, citado por Fita.

decir, en el mismo ámbito que los anteriores, por lo que se supone que allí se encontraba el *metroon*. Museo Arqueológico Provincial, nº inv. CE 009034. Fecha: primera mitad del siglo III d.C. Foto 2.01.04.



| 2.01.04 |
Fragmento de un altar taurobólico.

> *Pro s*[*alute*] / *Imp*(*eratoris*) *Domi*[*ni N*(*ostri*) …] / …
>
> "Por la salud del Emperador Nuestro Señor…"

De los Santos Gener, 1944, p. 84; Gamer, 1989, nº CO 15, p. 224, lám. 127a; Stylow, 1990, nº 4, p. 279 (sin texto); Beltrán Fortes, 1992, pp. 187–189; *HEp*, 4, 1994, 283bis; *CIL* II^{2}/7 236; Alvar, 2016, p. 388, nota 62; Garriguet, 2017, p. 270; *CER.ES*, nº CE009034; *HEpOL* 3811; HD028094; EDCS-09000250; *TM* 223588.

Dimensiones: 26 x 21 x 30 cm.

La analogía del encabezamiento y el lugar de hallazgo permiten suponer que este altar conmemoraba un taurobolio similar a los precedentes. No es recogida por García y Bellido (GyB, *ROER*, 1967), lo que ha causado su ausencia en otros catálogos, como el de Fernández Ubiña (1996).

2.02. ***VRSO*** (OSUNA)

2.02.01. Fragmento de una placa de calcárea. Casa Museo Jorge Bonsor, castillo de Mairena del Alcor. Fecha: segunda mitad del siglo II d.C. Foto 2.02.01.



| 2.02.01 |
Inscripción taurobólica.

> [---/ *taur*]*obolium* [---/ *de su*]*a inpensa* (*sic*) [---/ *mini*]*strante* [--- / ---]*CO S*[--- / ---].

CIL II^{2}/5, 1026; *HEp*, 8, 1998, 445; López García, 2006, p. 152; Dubosson-Sbriglione, 2018, nº 22, p. 466; *HEpOL* 3267; HD031547; EDCS-08701103; *TM* 223056.

Dimensiones: 15,5 x 12,5 x 5 cm. Alto de las letras: 1,5-1,8 cm.

A pesar de su fragmentario estado, el espígrafe es muy interesante, pues se alinea con los altares taurobólicos de *Corduba*. La singularidad de este caso radica en la aparición de las letras STRANTE en la 3ª línea, que juiciosamente se han asociado a la palabra *ministrante*, que sería equivalente a la actuación como sacerdote, corroborado en un inscripción de Útica asimismo metróaca (Vermaseren *CCCA* V, nº 114, p. 22, fechada en junio de 235–238). La consecuencia de esta constatación es el incremento de probablidades de que la inscripción de Cascais (FC1.09.01) esté relacionada con Mater Magna. En ella también se usa el término *magistri* como sinónimo de *sacerdotes Deae*, cuyo teónimo se ha omitido. En la última línea parece clara la interpunción que separa la O y la S, lo que dificulta la lectura *consulibus*. Que la S- sea inicial de *sacerdos*, es muy hipotético.

2.04. ***COLONIA AELIA ITALICA*** (SANTIPONCE, SEVILLA)

2.04.01. Figurilla femenina de terracota flanqueada por dos leones. Colección Lebrija. Fecha: siglos I–II d.C.

García y Bellido, 1949, nº 393, pp. 389–390 y lám. 277; Blázquez, 1953, pp. 263–264; García y Bellido, 1960a, nº 15 and fig. 11, p. 150; Vermaseren, *CCCA* V, nº 169, p. 63; Bayer, 2015, nº 21, p. 72.

Dimensiones: 20 cm.

La estatuilla está rota, de modo que le faltan la cabeza y parcialmente los hombros. La figura, vestida con chitón, está de pie y sus manos se posan sobre los leones que la acompañan. Por ellos, se identifica como Cibeles la divinidad representada.

3. TARRACONENSE

3.04. **ELS ANTIGONS** (REUS)

3.04.01. Estatua de mármol blanco de la diosa Cibeles, hallada en 1976 en las excavaciones de una villa romana. Apareció como material de relleno en el ninfeo de la villa, junto a otras esculturas, como una de Baco, de factura coetánea. Cibeles, de pie, está flanqueada por dos leones. Le falta la cabeza, el brazo derecho y la mano izquierda. Va vestida con túnica larga sobre la que pende un collar perlado. Del hombro izquierdo cae un manto plegado hacia la rodilla derecha y cuelga recto hacia el suelo por delante del brazo izquierdo que está alzado. Posiblemente sobre la cabeza del león y sujeto por la mano derecha de la diosa habría una patera o el tímpano. La parte trasera está poco trabajada. La calidad de la talla no es destacable; de hecho, los leones son bastante toscos. Museo de Arqueología "Salvador Vilaseca" de Reus, nº inv. 3107. Fecha: siglo II d.C. Foto 3.04.01.

Capdevilla – Massó, 1977; Munilla, 1979–80; Vermaseren, *CCCA* V, nº 205, p. 76 (la fecha en el siglo III); Massó, 4 feb. 1984; Robert, nov. 1984; Massó, marzo 1985 (polémica entre el arqueólogo y el Rector de la Canonja); Alvar, 1993a, p. 40; Koppel, 1993a, p. 224–225; Fernández Ubiña, 1996, p. 416; Marco, 1997, p. 305, nota 18; Chaves, 2002; Koppel, 2005; Koppel – Rodà, 2008, p. 104–108, fig. 4; Koppel, 2014, pp. 45 y 47–149, figs. 11–14; Prevosti, 2014, pp. 34–36; Bayer, 2015, nº 32, pp. 78–79; Limón, 2017, p. 34, fig. 16; Massó 2017, fig. 5, p. 1392.

Dimensiones: 64 x 39 x 21 cm. Altura del león izquierdo: 36 cm; altura del león derecho: 40 cm.



| 3.04.01 |
Escultura de Cibeles de Els Antigons.

Según Munilla, tanto la villa como su decoración estatuaria fueron gravemente dañadas por las invasiones a mediados del siglo III. En su opinión, todo parece indicar que los propietarios ocultaron las esculturas en el *nymphaeum* y que allí se quedaron como material de relleno[22]. Sin embargo, en la realidad, lo ocurrido hubo de ser más complicado, como delata el hecho de que no haya aparecido la cabeza de la diosa entre los restos. No se documenta con claridad la fecha de destrucción de la villa, por lo que la atribución a las invasiones es gratuita. En cualquier caso, todo parece indicar que la escultura se talla en el siglo II y que a mediados del siglo III la villa ha colapsado. Por las circunstancias

22 Algo similar habría ocurrido, según Munilla, en la villa de Els Munts en Tarragona (Berges, 1969–1970, pp. 8–11, citado por la autora; sobre el yacimiento, véase Otiña, 2005) y en *Tomis* (Balil, 1964, p. 169). Más coincidente parece, por el lugar del escondrijo, el grupo escultórico de Mazarrón de *Mater Terra*, recogido entre los monumentos fuera de catálogo: FC3.20.01.

de su procedencia, las características de la estatua y la compañía de Baco, es posible que sea prueba de una devoción personal de los propietarios de la villa, relacionada con la producción agrícola a la que la propiedad estaba destinada. Nada sugiere, como supone Munilla (1979–1980, p. 286), "que las religiones orientales tuvieron un gran auge debido, en parte, a la crisis religiosa del Imperio en este momento". En realidad, los testimonios vinculados a los cultos de Mitra o de la *gens isiaca* se fechan mayoritariamente en el siglo II y apenas tienen incidencia a partir del siglo III (Alvar, 2012; Alvar, 2018). Como se documenta en este catálogo, solo el culto a Mater Magna tiene algunos sólidos testimonios del primer tercio del siglo III en ciudades privilegiadas. La vieja idea de que los cultos "orientales" fueron progresivamente suplantando a los cultos romanos es insostenible, ya que tales cultos son romanos y su evolución se integra plenamente en lo ocurrido en el conjunto del politeísmo.

3.22. ***MAGO*** (MAHÓN, MENORCA)

3.22.01. Placa de mármol fragmentada en su lado derecho. Conocida ya en el siglo XVI, no queda más que un dibujo. Desaparecida.

> *M*(*arcus*) *Badius Honor*[*atus*] / *et* […] *Cornelius Silv*[*anus*] / *templum Matri Ma*[*gnae et*] / *Atthin*(*i*) *de s*(*ua*) *p*(*ecunia*) [*f*(*ecerunt*)]
>
> "Marcus Badius Honoratus y Cornelius Silvanus, erigieron con su dinero un templo a la Gran Madre y a Atis".

Gruter, 1607, lám. 29.6; *CIL* II, 3706; Graillot, 1912, pp. 473–474; Toutain, II, 1911, p. 74; Robinson, 1913, pp. 152–153; Lantier, 1933, p. 187; Veny, 1965, nº 119, p. 137; GyB, *ROER*, nº 13, p. 53; Schillinger, 1979, nos. 19–20, pp. 53–54; Zucca, 1985, nº 39, p. 255; Bendala, 1986, nº 13, p. 391; Vermaseren, *CCCA* V, nº 215, p. 78; Alvar, 1993a, p. 43, nota 76; Fernández Ubiña, 1996, p. 411, nota 16; Mayer, 2013, p. 322; Santos Yanguas, 2013, nº 3, p. 74; Santos Yanguas, 2014b, nº 3, p. 349; Bayer, 2015, nº 11, pp. 39–40; Alvar, 2016, p. 389, nota 64; Alvar – Pañeda, 2018, p. 118; *HEpOL* 9764; HD042179; EDCS-05503084; *TM* 229249.

Ln. 1 Gruter: HONO. Ln. 2 García y Bellido plantea como *cognomen* alternativo *Silv*[*icus*], en lo que nadie lo sigue. Fernández Ubiña transcribe directamente *Silvanus*, sin los corchetes como indicación de la reconstrucción del *cognomen*. Mahón es municipio flavio, por lo que no es especialmente sorprendente esta dedicatoria, aunque sí es insólita la advocación de la pareja divina junta, pues, como indica Toutain (II, 1911, p. 74), solo se da esa circunstancia en otras cuatro ocasiones. Por lo demás, la insinuación de García y Bellido "Graillot signale la présence à *Tarraco* d'un Badius Macrinus et d'un Cornelius Silvicus (*CIL* II, 4106, 4108, 4297), ce qui est peut-être plus qu'une coïncidence; cependant il serait hasardé d'en tirer des conclusions sérieuses", es retórica que genera confusión. Ninguna de las dos inscripciones de Badius (*ca*. 332–337), ni la de Cornelius Silvicus tienen vinculación alguna con el culto metróaco, por lo que no debemos suponer que haya relación entre los

individuos epigráficamente atestiguados. Además, es obvio que la restauración del *cognomen* como *Silv*[*icus*] está motivada por la existencia del de *Tarraco* y, por ello, es preferible la lectura aquí recogida de *Silv*[*anus*].

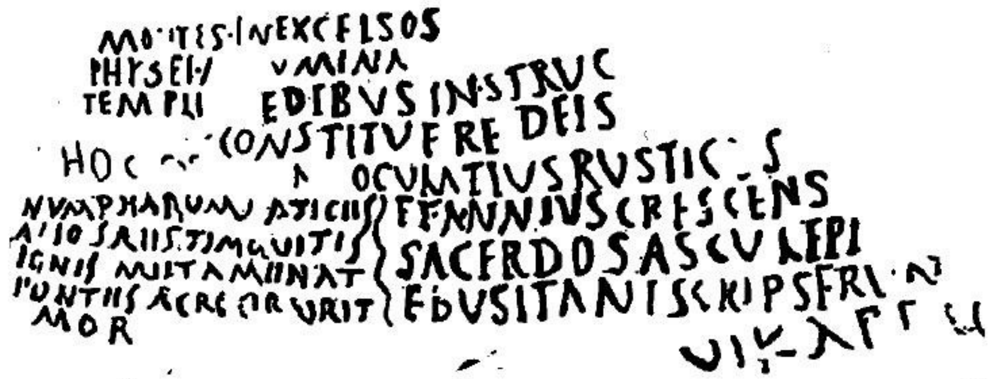
3.37. ***FORTUNA BALNEARIS*** (LA CUEVA NEGRA, FORTUNA, MURCIA)

3.37.01. En las proximidades del establecimiento balnear que tal vez llevaba por nombre *Fortuna Balnearis*[23], actual Fortuna (Murcia), se encuentra la Cueva Negra, en la que surgen dos fuentes naturales. El abrigo rocoso alberga tres paneles con *tituli picti*, compuestos progresivamente a lo largo del tiempo en el que se usó el abrigo natural, desde época flavia hasta probablemente el siglo IV. Los textos tienen una gran carga literaria, con frecuencia de carácter métrico. En el segundo de los paneles (II/4, también denominada inscripción nº 14) aparecen mencionados los dioses frigios o tal vez, en virtud de la lectura, los dioses febeios, es decir, los que están vinculados a Apolo. Sin embargo, no se trata de un espacio cultual propio de estas divinidades, sino de un lugar destinado supuestamente a la adoración de las ninfas[24], junto con una pareja divina de raigambre púnica[25] y otras divinidades asociadas, entre las que de forma secundaria se mencionan los *numina Phrugia* o *Phebeia*. La presencia de textos ajenos a prácticas cultuales requeriría un planteamiento más abierto del significado del conjunto de *tituli* aparecidos en la cueva que supere la idea de un espacio cultual. Fecha: finales del siglo I d.C. Foto 3.37.01.

> *Montis in excelso*[*s*] / *Phrugia numina* / *templis sedibus in struc*/*tis altis constituere deis.* / *Hoc etiam L*(*ucius*) *Oculatius Rusticus* / *et A.nnius Crescens* / *sacerdos. Asculepi* / *Ebusitani scripserunt* / *VI k. April*(*es*).
>
> "En lo más alto del monte, a los númenes frigios, colocaron en altos templos, en sedes dispuestas para los dioses. Esto también lo escribieron Lucius Oculatius Rusticus y A. Annius Crescens, sacerdote de Esculapio Ebusitano. 27 de marzo" (trad. Mayer, 1992, p. 347).

AE, 1987, 655–656; González Blanco – Mayer – Stylow, 1987; Juan Castelló, 1988, nº 38, pp. 103–104; *HEp*, 2, 1990, 489; Mayer, 1990, pp. 695–702; *AE*, 1992, nº 1078; Blázquez – García-Gelabert, 1992, pp. 24–25; Mayer, 1992, pp. 347–354; Stylow, 1992, pp. 449–460; González Blanco – Amante – Rhatz – Watts, 1992, pp. 455–482; *AE*, 1994, 816; Mayer, 1995, pp. 84–85, fig. 3; Mayer – González Blanco, 1995, pp. 109–115; Blanco García – Pérez González, 1996, p. 127; Fernández Ubiña, 1996, p. 131; González Blanco – Mayer – Stylow – González Fernández, 1996; Mayer, 1996, nº 14, p. 413; Stylow – Mayer, 1996, pp. 370 y 374–179 (= Stylow – Mayer, 2003, pp. 228 y 232–237); Velázquez – Espigares, 1996, pp. 463–366; *AE*, 1997, 949; *HEp*, 7, 1997, 460; Díez de Velasco, 1998, nº 19/6, p. 110; *AE*, 2002, 849; Cugusi, 2002, p. 66; Fernández López, 2003; Mayer, 2003, pp. 149–150; Rodríguez Colmenero, 2003; Blázquez, 2005, pp. 161–162; *HEp*, 15, 2006, 280; Hernández Pérez, 2007; Bayer, 2015, nº 10, pp. 38–39; Andreu Pintado, 2017, nº 57.4; Torres, *L'Enciclopèdia d'Eivissa i Formentera*, *s.v.* "Esculapi ebusità"; *CLEHisp*, nº 90h; *HEpOL* 15122; HD012188; EDCS-07400475; *TM* 234264.

23 Mayer – González Blanco, 1995, p. 109. No obstante, Stylow (1992, p. 449) se manifestaba cauto e incluso resistente a la aceptación de esta hipótesis.
24 Stylow, 1992, p. 450; Mayer – González Blanco, 1995, p. 109; Mayer – Stylow, 1996, p. 400; González Blanco, 1996, p. 479.
25 Stylow, 1992, p. 450.



| 3.37.01 |
Dibujo inicial antes de la restitución del texto con los "Phrugya numina" de la Cueva Negra, Fortuna.

Ln. 2 PHY.EI fue la primera lectura (1987), que se resolvería en *Phybei*, como forma atestiguada de *Phoebei*, de donde *Phebeia numina* en Velázquez – Espigares, 1996, pp. 463–466. En este caso, la traducción propuesta es: "En los montes elevados, han colocado divinidades de Febo, en templos, altas sedes dispuestas para los dioses". Sin embargo, también se propuso inicialmente PHYSEI (González Blanco, 1996, p. 489), en referencia a una denominación grequizante de los dioses de la naturaleza, que convendría bien al lugar. Ln. 3 *in fidelibus* en González Blanco – Mayer – Stylow, 1987, Mayer, 1990 y Stylow, 1992. Advierte Mayer que la traducción de *templis sedibus instructis altis*, podría ser también "en templos dispuestos en altas sedes"; la traducción de Velázquez – Espigares para esta segunda posibilidad es: "en templos, sedes dispuestas en lugares altos para los dioses". De ser así podría hacer alusión a la situación elevada de la Cueva Negra con respecto al balneario. Siguiendo la lectura anterior, Stylow interpreta: "en templos sólidos dispuestos para los grandes dioses" (véase la semejanza con Ov. *Fast*. 4, 345 ss. a propósito de la recepción de Mater Magna en Roma). Lns. 5-6 Aquí acaba la parte en verso y continúa el texto en prosa. Sugiere Stylow (1992, p. 453) que si Crescens es sacerdote de Esculapio ebusitano, es decir Eshmún, Rusticus tendría un cargo análogo en el culto de Tanit, la diosa suprema de la Ibiza púnica.

Los *Phrugia numina* son identificados por los editores del texto con Cibeles y Atis, a los cuales parece que ofrecen (*constituere*) algo los dos sacerdotes, posiblemente estatuas, quizá de los propios dioses. Entre los *tituli* aparece en dos ocasiones la fecha de la *lavatio* de Cibeles, es decir, el 27 de marzo. En un caso, la fecha se encuentra al final del texto vinculado a los dioses frigios[26], lo que parece sugerir que se practicaba en la Cueva el ritual de la *lavatio*. La interpretación no es fácilmente asumible, porque esta ceremonia no se ha documentado en ningún lugar fuera de Roma[27]. Sugiere Mayer que la acción no se produjo una sola vez, sino que puede haber sido repetitiva si la primera parte del texto alude a la *lavatio* y la segunda especifica la ocasión en la que el ritual fue protagonizado por los dos sacerdotes[28]. Estos *carmina* cultos de la Cueva dejan entrever que los ritos se habían hecho famosos, hasta el extremo de haber atraído forasteros, llegados incluso desde Ibiza.

26 Stylow, 1992, p. 455; Mayer – González Blanco, 1995, pp. 108–109. La otra vez que aparece la fecha del 27 de marzo es en el *titulum* 1: *VI Calend*[*s*] *A++ / hoc scripserunt / Speculator et* [---] / *locamus xoana* [---], es decir: "El 27 de marzo escribieron esto Speculator y [--]. Colocamos exvotos…" (Velázquez – Espigares, 1996, p. 455). Asimismo, aparece una fecha de septiembre, pues se mencionan las calendas de octubre, pero es imposible determinar el día.
27 Stylow, 1992, p. 455.
28 Mayer, 1992, p. 348.

De este modo, los *balnea* de Fortuna pudieron haber sido un importante lugar de peregrinación para la sanación a través de los baños y mediante la invocación de divinidades acuáticas, así como de otras potencias divinas instaladas en el espacio monumental de la Cueva, a la que se ascendería en peregrinación desde la zona balnearia. Los visitantes, pertenecientes a la élite culta, conocedora de Virgilio y Ovidio, cuyos versos reproducen en los *tituli*, procederían de ciudades cercanas como *Carthago Nova*[29]. Ellos serían quienes dejaban durante sus visitas los textos pintados en verso y en prosa. Cuando los paneles estaban llenos, parece ser que se blanqueaban para que pudieran ser de nuevo utilizables[30].

La identificación de Eshmún con Asclepio se realiza mediante el atributo común, la serpiente que aparece mencionada en dos ocasiones en el panel III (III/2 1.6 y III/5 1.12). En una de ellas (III/5 1.12) parece referirse a la existencia de un Asclepio *Ilicitanus*, análogo al *Ebusitanus*. Por su parte, Tanit y Juno se identifican muy pronto en el imaginario colectivo. Posteriormente se une Cibeles a esa asociación, como se constata literariamente más tarde. Stylow (1992, pp. 457–459) pretende ver una conexión entre la relación de Cibeles/Juno/Tanit y Eshmún con África y la difusión de su culto en Hispania, cuyo antecedente habría sido la presencia púnica, lo que permitiría suponer que su pervivencia en la Cueva sería expresión de un "neopunismo".

Sin embargo, el contenido de la Cueva Negra no se parece a los datos conocidos sobre el culto en santuarios rupestres, especialmente en Anatolia y en Acragas[31]. Este hecho, unido a la posible lectura *numina Phebeia*, hace dudoso que la Cueva Negra sea un testimonio de culto a Mater Magna en la Península. Es cierto que la única fecha conocida, el 27 de marzo, corresponde con una importante fiesta en el culto de la diosa frigia, pero también es verdad, como recordaban Mayer y Stylow en 1992 (p. 378), que en el calendario oficial del Imperio Romano esa fecha estaba marcada por la toma de Alejandría por César[32]. Ciertamente, una pesquisa en esa dirección no llevaría demasiado lejos, pero sí es interesante el análisis realizado por González Blanco (1996, pp. 498–501) para agotar el significado del día VI antes de las calendas de abril y concluir que una celebración imperial en esa fecha pudo estar en el origen de la fijación de una fiesta que podría concluir en la de la Fortuna *Virilis* tres días más tarde. Por tanto, no hace falta la *lavatio* de Mater Magna para resolver esta coincidencia.

En las actuales circunstancias no es mucho lo que podemos afirmar con respecto a la Cueva Negra, pero hay demasiados aspectos insólitos dentro del ritual metróaco que suscitan sospecha sobre la mención de los dioses frigios. En primer lugar, la propia inseguridad de la lectura, a la que se une la afirmación de uno de los estudiosos de que la tinta correspondiente al letrero de la fecha es diferente a la que alude a los *numina*[33]. En segundo lugar, la celebración de una *lavatio* fuera de Roma, nunca antes documentada. Pero es que, además, la *lavatio* no es más que una parte de una serie de fiestas que no aparecen en los *tituli* de la Cueva. Resulta, en este sentido, extraño que no se detecte ningún otro de los elementos a los que la *lavatio* está vinculada[34].

29 Mayer – Stylow, 1996, p. 402.
30 Stylow, 1992, pp. 455–456. Recoge Stylow la costumbre de subir a la Cueva para "tomar la Mona de los Lunes de Pascua", es decir, para la romería que reúne a la gente de los alrededores para merendar allí, quizá como perpetuación de la romería que durante el Imperio se realizaría en la fecha fija del 27 de marzo.
31 Pedrucci, 2009.
32 *CIL* I^2, p. 314.
33 González Blanco, 1996, p. 501.
34 Alvar, 2008, pp. 282–293.

En tercer lugar, la anómala mención de los dioses frigios con ausencia del término *Mater*, que es lo habitual. En cuarto lugar, la antigüedad del texto, si la datación paleográfica en el último cuarto del siglo I d.C. es correcta, pues no hay ningún testimonio metróaco cronológicamente cercano en Hispania. Llama también la atención la ausencia de testimonios metróacos en Ibiza, en Elche o en Cartagena, a donde apuntan las procedencias de los autores de los *tituli*. En quinto lugar, el lugar del culto es completamente ajeno a las prácticas rituales metróacas tal y como las conocemos en el Imperio. En sexto lugar, la cohabitación cultual de Mater Magna y Atis con las ninfas tampoco es conocida. En séptimo y último lugar, destaca la ausencia total de elementos que hagan referencia directa o indirecta al culto de Mater Magna o a sus caracteres y potencialidades, al margen de una segunda referencia, igualmente hipotética, al 27 de marzo. Si no se hubiera leído *Phrugia*, nada en el contexto cultual, arqueológico o religioso habría hecho pensar en el culto metróaco. Las deidades frigias son, pues, innecesarias para explicar el complejo balneario de Fortuna y las fuentes emergentes de la Cueva Negra. Ciertamente, ninguno de estos problemas es insalvable, pero todos desaparecen ante la lectura *numina Phebeia*.

"La impresión es que en la Cueva Negra estamos asistiendo a una homogeneización de las divinidades en función del mismo proceso que sabemos que existe en todo el resto del Imperio por obra de la predominancia que va adquiriendo la dimensión filosófica en la vida religiosa" (González Blanco, 1996, p. 508). Si este autor hubiera estado bajo los estímulos de las corrientes de interpretación monoteizante del paganismo[35], muy probablemente no habría dudado en atribuir el fenómeno que observa en la Cueva Negra a esa tendencia. Sin embargo, se olvida la peculiaridad de los redactores de los textos. Reiteradamente se insiste en que pertenecen al grupo selecto de letrados, instruidos en Virgilio y Cicerón, provinciales cosmopolitas que exhiben sus buenas maneras y su educación y que en absoluto se identifican con las formas de vida, con las creencias y con las prácticas propias de la masa social, menos dada a juegos florales eruditos como los que se aprecian en este abrigo singular de la cultura provincial.

A pesar de todos los problemas suscitados, parece prudente mantener este documento en el catálogo con todo tipo de reservas, como testimonio hipotético no tanto de un culto organizado, sino de la posible presencia de la divinidad en el universo mental de los visitantes cultos del balneario.

3.05. **SAN MARTÍN DE UNX** (NAVARRA)

3.05.01. Altar de caliza con inscripción muy erosionada. No tiene *focus*. Hallado en el término de Sta. Cruz, a unos 5 km del lugar citado. En 1930 ingresa en el Museo de Javier; se desconoce cuándo lo hace en el Museo de Navarra, nº de inv. CE004673. Foto 3.05.01.

35 Athanassiadi – Frede, 1999; Mitchell – Van Nuffelen, 2010.

Ne(*ria*) *Helpis* / [*Ma*(*tri*)] *Magne* / *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *p*(*ro*) *s*(*alute*) / *Coemae*

"Neria Helpis cumplió su promesa a la Gran Madre por la salud de Coema".

Escalada, 1943, p. 118; Taracena – Vázquez de Parga, 1946, nº 48, p. 471; Albertos, 1966, p. 92; Abásolo – Elorza, 1974, p. 257; Castillo – Gómez-Pantoja – Mauleón, 1981, nº 30, p. 56, láms. XXX a y b; Alvar, 1986, nº 21, p. 247; Santos Yanguas, 1992, p. 150; Alvar, 1993a, p. 41; Fernández Ubiña, 1996, p. 407, nota 8; Hernández Guerra, 1997, nº 23, pp. 175–176; Marco, 1997, pp. 305–306, nota 21; Tobalina, 2009, p. 491; Bayer, 2015, nº 14, p. 42; Alvar, 2016, p. 389, nota 67; Molina Torres, 2018, nº 192, p. 348; Hernández Guerra, 2018, pp. 176–178; *HEpOL* 19163; EDCS-10301656; *TM* 237646.

Dimensiones: 82 x 37 x 26.

Ln. 1 Abásolo – Elorza: *Hehelpis*. Helpis es el nombre de la dedicante, atestiguado en otros epígrafes peninsulares. El *nomen Nerius*/*a* también está documentado en la Península. La misma Neria Helpis ofrece otra ara votiva similar a Sol Invicto para la salud de la propia Coema en la misma localidad (Castillo – Gómez-Pantoja – Mauleón, 1981, nº 31, lám. 57, p. 57; Alvar, 2019, FC.3.19, pp. 225–226; *Mitra en Hispania* online, FC3.19.01). Ln. 2 Abásolo – Elorza: *Magnis*, pero es clara la grafía II. Ln. 3 *Coema* es un antropónimo de origen celta corriente en la región[36]. Las dos mujeres son, pues, indígenas.



| 3.05.01 |
Altar de Neria Helpis.

3.06. ***VELEIA*** (IRUÑA DE OCA, ÁLAVA)

3.06.01. Árula dedicada a la *Mater dea*. En 2012, durante la realización de algunos trabajos de adecuación del paisaje en el yacimiento de *Veleia*/Iruña, al sur de la puerta meridional del *oppidum* fortificado, fueron descubiertas algunas estructuras de época romana y, en el interior de una cisterna, un altar dedicado a la diosa *Mater dea.* Su cuerpo central arranca de una basa de 4 cm de altura que, a juzgar por su escaso trabajo de acabado, debía de estar encastrada en el suelo del lugar donde fue colocada el ara. Sobre esta basa se disponen dos molduras, dos boceles o toros. Como remate superior posee una banda de mútulos, solo conservados en su lado izquierdo, y un fragmento de un tejado inclinado identificable con una cobertura a doble vertiente. Responde, por tanto, al modelo de ara-templo bien conocido en la epigrafía romana en *Hispania*. La superficie trasera del ara es ligeramente curva y no presenta ninguna seña de molduras, lo cual indica que fue diseñada para ser adosada a alguna estructura arquitectónica. Museo de Álava, nº de inv. IR.12.24002.1 Fecha: siglos II–III d.C. Foto 3.06.01.

[*E*]*ucar*/[*p*]*us r*(*ei*) *p*(*ublicae*) / *Veleian*(*orum* /*-ae*) / *ser*(*uus*) / *Matri* / *Deae* / *dedi*(*c*)*auit*

"Eucarpus, esclavo de la *res publica* de los *Veleiani* (o *Veleiana*), lo dedicó a *Mater Dea*".

36 Albertos, 1966, p. 92: Coema, celta **coimos*, "querido". *Id.*, p. 168: *Ner-*, "hombre"; p. 164: *Naeria*, variante de *Neria*, aunque puede ser de origen sabino.



| 3.06.01 |
Altar de Eucarpus.

Nuñez Marcén – Martínez Izquierdo – Ciprés – Gorrochategui, 2012, pp. 441–452; *HEp*, 2012, 1; *AE*, 2012, 777; *AE*, 2014, 691; Santos Yanguas, 2014a, p. 296, nota 6; Bayer, 2015, nº 44, pp. 85–86; Rodríguez Colmenero, 2015, p. 28, fig. 3; Satué, 2016, p. 117, nota 438; Luciani, 2019, nº 44, p. 292; Calonge, 2020, p. 153, nota 40; Ciprés, 2022, pp. 16–18; *HEpOL* 32617; EDCS-67400292.

Dimensiones: 36,3 x 12,5 x 12 cm.

Ln. 1 El *cognomen* del dedicante es de origen griego. La mención de la *res publica Veleian*(*orum*/-*a*), la existencia en ella de *servi publici* y la devoción de *Mater dea* son tres aspectos que hasta el momento no habían sido documentados en la epigrafía de Iruña. La identificación de esta divinidad con Mater Magna es hipotética, ya que *Mater dea* es un apelativo que puede referirse a diversas divinidades femeninas. Está documentado por una inscripción de Colonia (*AE*, 1990, 727), en la que el orden de las palabras es inverso (*Deae Matri*), así como por otro epígrafe votivo dedicado por un liberto de la diosa (*Matris deae libertus*), procedente de *Sirmium* (Rici, 2001, pp. 287 ss.). Como indican Núñez Marcén, Martínez Izquierdo, Ciprés y Gorrochategui, "cabe plantearse que se trate, sencillamente, de una dedicación a la Diosa Tierra de carácter genérico y, desde ese punto de vista, poder identificarla con las diosas del panteón romano protectoras de las cosechas y frutos proporcionados por la agricultura. Aceptando esta posibilidad, cabría identificar nuestra diosa de *Veleia* con *Tellus* y más allá, lógicamente, con *Ceres*[37]". A favor de esta interpretación, podría aducirse el significado del nombre del dedicante, *Eucarpus*, "el de los buenos frutos", de tal manera que existiría una estrecha relación entre la divinidad y su devoto.

3.07. ***VELLICA***? (MONTE CILDÁ, PALENCIA)

3.07.01. Árula dedicada a *Mater Deum* hallada en 1892 en las cercanías de Aguilar de Campoo, al norte de la provincia de Palencia. Museo de Prehistoria y Arqueología de Cantabria (Museo de Comillas, Santander, según GyB). Fecha: siglo II d.C. Foto 3.07.01.

> *Matri Deu*[*m*] / *G*(*aius*) *Licinius Ci*[*s*]/*us templum* / [*ex v*]*oto li*(*bens*) *m*(*erito*).
>
> "A la Madre de los Dioses. Gaius Licinius Cisus (erigió), de buen grado, un templo por su promesa".

Fita, 1892, nº 20, p. 539; *EE*, 8, 1899, nº 160, p. 424; Graillot, 1912, p. 475; Navarro, 1939, nº 1891, p. 216; González Echegaray, 1966, nº 166, p. 319; García Guinea – González Echegaray – San Miguel, 1966, nº 39, p. 60; GyB, *ROER*, nº 16, p. 54; Iglesias Gil, 1974, nº 3, p. 31; Iglesias Gil, 1976, nº 35, p. 316; Sagredo – Crespo, 1978, pp. 129, 149 y nº 25, p. 178; Schillinger, 1979, nº 21, p. 54; Bendala, 1986, nº 16, p. 391; Vermaseren, *CCCA* V, nº 21, pp. 74–75; Ortiz, 1988, p. 442; Alvar, 1993a, p. 41, nota 67; Hernández Guerra, 1994, nº 8, pp. 23–24; Crespo – Alonso, 1999b, nº 119, p 92; Solana – Hernández Guerra, 2000,

37 Núñez Marcén – Martínez Izquierdo – Ciprés – Gorrochategui, 2012, p. 449; cf. Spaeth, 1996, pp. 34 ss.

nº 157, p. 119; Gómez Martín, 2013, p. 39, nota 18; Bayer, 2015, nº 12, pp. 40–41; Gómez Martín, 2015, p. 207, nota 35; Alvar, 2016, p. 390, nota 70; Ruiz-Gutiérrez, 2017, nº 4, p. 359; Alvar – Pañeda, 2018, p. 117; *HEpOL* 25211; EDCS-34900180; *TM* 374896.

Dimensiones: 20 x 45 x 16 cm.

Ln. 1 González Echegaray: *Matri Dev*(*ae*), en relación con el hidrónimo, pero en el espacio solo cabe una letra. Ln. 2 Fita y Hübner (*EE*, 1899) añaden una –s al nombre del dedicante al suponerle un *cognomen* griego, pero aceptan que puede ser asimismo Cisus, peregrino. Para Iglesias Gil (1976, p. 32) el dedicante es romano. Tanto Cissus como Cisus son frecuentes fuera de la Península. Ln. 4 Fita, y tras él todos los demás, propone [*e*]*x voto* [*f*(*ecit*) *ite*] *m*[*q*(*ue*) *d*(*edicavit*)?]. J.M. Iglesias y A. Ruiz ya no la recogen en *Epigrafía Romana de Cantabria*, Burdeos – Santander, 1998.



| 3.07.01 |
Árula de Cisus.

3.09. **EL OLMILLO** (SEGOVIA)

3.09.01. Altar votivo de caliza parda, sin *focus*. Dado a conocer en 1989, se publica por vez primera en 1998. Se encuentra bajo la ventana central del ábside de la ermita románica en estado ruinoso situada a un kilómetro al oeste de El Olmillo. Tal vez fuera llevado hasta allí desde Duratón, municipio cercano que ha dado más de veinte epígrafes latinos. In situ. Fecha: en torno al año 200 d.C. / siglo IV, según del Hoyo (1998). Foto 3.09.01.

> *Iovis* / *TAS* / *Sempiterni* / *ponere* / *pos*[*it*]*urum* / *Iovis ex voto* / *Mater iussit* / *animarum* / [*p*]*eromnium* / *deorum m*(*agna*) / *omnerum* / [*e*]*t Mater deum* / [*Ma*]*tris terra*[*e*] / [*Ma*]*tri ex vot*[*o*] / [*a*]*ram terrae* / [*A*]*mmani.*
>
> "La Gran Madre de las ánimas, de absolutamente todos los dioses, Madre de todos los dioses, ordenó que se pusieran ahora y que se pongan más adelante (?) en honor de Júpiter Sempiterno, en honor de Júpiter a partir de un voto. Los Ammani (colocaron) esta ara de la Madre Tierra en virtud de un voto hecho a la Madre Tierra" (trad. de J. del Hoyo, 1998, p. 368).

Del Hoyo, 1998, pp. 345–381; *HEp*, 8, 1998, 389; Crespo – Alonso, 1999b, nº 115, p. 89; *AE*, 1999, 930; Crespo – Alonso, 2000, nº N-111, p. 63; Solana – Hernández, 2000, nº 158, p. 138; Santos Yanguas, 2005, nº 175; Bayer, 2015, nº 13, pp. 41–42; Hernández Guerra, 2015, p. 190, nota 234; Alvar, 2016, p. 390, nota 69; Felício – Sousa, 2019, p. 140; *HEpOL* 17050; HD048281; EDCS-19100854; *TM* 235813.

Dimensiones: 97 x 49 x 49 cm.

La gran cantidad de anomalías gramaticales, morfológicas y sintácticas, así como los usos desconocidos en latín hasta el momento, hacen dudar incluso al editor primero de la autenticidad del epígrafe. La cronología dada por el editor, quien pretende que el altar se haya erigido en el reinado de Juliano, no es convincente. Tampoco lo es su insistencia en que la maternidad de Mater Magna sobre la totalidad de los dioses revela un conflicto con el cristianismo triunfante. En caso de ser auténtica, los oferentes no tienen por qué ser una comunidad; podría tratarse de un caso similar al de los *duo Irenaei* de *Pax Iulia*[38]. No obstante, la opinión en *AE* (p. 297) es contundente: "Malgré les efforts de l'a. pour commenter longuement ce texte, il vaut mieux s'en tenir à son impression de départ: «El gran cúmulo de puntos extraordinarios y oscuros en cuanto a su interpretación hace que no descartemos tampoco que se trate de una inscripción realizada en época moderna». Il est aussi posible qu'on ait pris appui sur un texte existant et peu lisible pour créer une nouvelle inscription: *Sempiterni ponere* pourrait alors dériver de *Sempronius* et *Mater iussit* de *Valerius*, surtout si on tient compte de la forme peu usuelle du M". Más proclive a su autenticidad, aunque con toda cautela, se manifiesta Isabel Velázquez (*HEp*, 8, 1998, 389). Por lo que respecta a la datación, de ser auténtica, es altamente improbable que pertenezca al siglo IV, pues el contexto histórico del culto a Mater Magna no supera el segundo cuarto del siglo III y, además, la epigrafía religiosa en la Península Ibérica no se mantiene más allá de mediados del siglo III.



| 3.09.01 |
Altar de los Ammani, según dibujo de J. del Hoyo.

38 Un antropónimo similar, Amminus, está reiteradamente atestiguado en León (*CIL* II, 2675 y 2676), Astorga (*CIL* II, 2649), Segovia (*CIL* II, 5774), Baños de Montemayor (Hurtado, 1977, nº 66, p. 70) y Aldeanueva del Camino (Hurtado, 1977, nº 40, p. 60).

3.10. *CIVITAS LIMICORUM* (XINZO DE LIMIA, ORENSE)

3.10.01. Altar votivo realizado en granito fino de buena calidad. Presenta acroteras laterales, con frontones triangulares y, arriba, *foculus* circular en relieve. Apareció en el año 2000, en las traseras de la casa nº 20 de la rúa Dous de Maio. Estaba sirviendo de bebedero para las aves en un gallinero del referido solar. Museo Arqueolóxico Provincial de Ourense, nº inv. DX0123. Foto 3.10.01.



| 3.10.01 |
Altar de Iunia Avita.

Matri / Deum / Iunia / Avita / ex voto

"A la Madre de los Dioses, Iunia Avita por una promesa".

Rodríguez González, 2006; Bayer, 2015, nº 7, pp. 36–37; Molina Torres, 2018, nº 168, p. 360; Zubiaurre, 2017, p. 334; *HEpOL* 24762; EDCS-74200415.

El escueto texto dificulta indagar en las peculiaridades del culto a la *Mater Deum* en la *civitas Limicorum*. La dedicante parece libre y el altar ofrecido por su promesa es de cierta prestancia. Una Valeria Avita vinculada al culto de Mater Magna se documenta en *Emerita* (1.03.01), donde ya se indicó que este *cognomen* es frecuente en la Ulterior; también hay varones relacionados con este culto, como Publius Popilius Auitus de *Egitania* (1.01.01) o el sacerdote Lucius Antistius Auitus de *Pax Iulia* (1.06.01). Podríamos decir que el único vestigio de esta localidad es testimonio de la devoción de una mujer en una posición desahogada.

3.11. *TAMEOGRIGA* (MONTERREY, ORENSE)

3.11.01. Inscripción copiada en el siglo XVIII en la localidad de Albarellos, cerca de Monterrey, en las proximidades de *Civitas Limicorum* (Ginzo de Lima). Desaparecida. Fecha: ¿siglo II d.C.?

Iunoni / [*Mat*]*ris* / *Deum* / (*A*)*emilia* / *Flavina*

"A la juno de la Madre de los Dioses. Aemilia Flavina".

CIL II, 2521; GyB, *ROER*, nº 14, pp. 53–54; Lorenzo – Ors – Bouza, *IRG* IV, 1968, p. 70; Alvar, 1986, nº 19, p. 247; Bendala, 1986, nº 14, p. 391; Vermaseren, *CCCA* V, nº 193, p. 72; Alvar, 1993a, p. 42, nota 72; Fernández Ubiña, 1996, p. 413, nota 20; Rodríguez Colmenero, 1997, nº 56, pp. 88–89; *HEp*, 7, 1997, 525; Bayer, 2015, nº 8, pp. 37–38; Hernández Guerra, 2015, p. 170, nota 79; Alvar, 2016, p. 391, nota 72; Molina Torres, 2018, nº 176, p. 368; Freán, 2018, p. 461; Felício – Sousa, 2019, p. 140; *HEpOL* 8348; EDCS-05501888; *TM* 227869.

Ln. *Iunoni* desempeña aquí la función de destinatario, pero no como divinidad personalizada, sino como una suerte de *genius* femenino de la *Mater Deum*,

como señala Fernández Ubiña. Mientras que el *genius* era el espíritu protector personal del *pater familias* en el mundo romano, la *iuno* lo era de la *matrona*[39]. La invocación de la *iuno* de una diosa es excepcional, del mismo modo que lo es la invocación del *genius* de un dios fuera del contexto del culto imperial, en el que se rendía culto al *Genius Augusti*, esto es, al espíritu divino del emperador en activo. La secuencia onomástica de esta dedicación es, de hecho, única. No obstante, el hecho de que esté compuesta por el dativo *Iunoni* y el genitivo [*Mat*]*ris Deum* permite interpretarla en el sentido propuesto por Fernández Ubiña y, por tanto, descartar la idea de que revele un "sincretismo" entre Juno y la Madre de los Dioses, al contrario de lo que defiende la mayor parte de los autores (ej. Felício – Sousa, 2019, pp. 140–141).

3.12. **FINISTERRE** (LA CORUÑA)

3.12.01. Altar votivo de granito con *focus* e inscripción. No está trabajado en su parte trasera. La base está casi completamente desaparecida. Fue hallado en Sardiñeiro antes de 1960. Se conservaba en casa de los herederos del Sr. Esmoriz, de donde desapareció una semana después de la autopsia de Pereira. Paradero desconocido.

> *Matri De/um s*(*acrum*) +(…) / *et Val*(…) *e*(*x*) / *voto.*
>
> "Consagrado a la Madre de los Dioses … y Val… por una promesa".

Castillo – Ors, 1959, nº 6, p. 150; Vives, *ILER*, nº 980, p. 110; *HAE*, nº 1701; Pereira, 1991, nº 71, p. 185; *HEp*, 4, 1994, 331; Alonso – Castro, 1999, p. 88; Bayer, 2015, nº 15, p. 43; Alvar, 2016, p. 391, nota 73; Freán, 2018, pp. 460–461; *HEpOL* 13924; EDCS-11701130; *TM* 233256.

Dimensiones: 50 x 29 x 19 cm.

Lns. 1-2 Castillo – Ors (y tras ellos Vives): *Mard/u.mus et Val. e*(*x*) / *voto*. En las líneas 2–3 estaría el nombre de los dedicantes, seguramente *cognomina* – o gentilicios usados de ese modo, como en otras inscripciones –, del tipo *Q*(*uintillus*), *Val*(*entinus*) o similares, indica Pereira. El ambiente no indica necesariamente una escasa romanización, como sugiere Pereira, pues la situación es análoga a la del epígrafe siguiente. Incluso aunque los oferentes sean nativos, su integración en la cultura epigráfica y su normalización formular indican más bien lo contrario.

3.13. ***AQUAE FLAVIAE*** (CHAVES)

3.13.01. Altar votivo con inscripción, hallado en Quartel dos Caçadores en 1935. Museo da Região Flaviense, nº inv. 7.1.7. Fecha: siglo II d.C. Foto 3.13.01.

39 Grether, 1946, p. 225, nota 12; Holland, 2012, p. 211.

Matri Deum Gelasius / *Caesaria*[*nus*]

“A la Madre de los Dioses, Gelasius Caesarianus”.

Cardozo, 1943, nº 2, p. 11; Cortez, 1947, pp. 40–41; *AE*, 1951, 278; *AE*, 1956, 254; Cortez, 1957, nº 3, p. 101, con fig.; GyB, *ROER*, nº 17, p. 55; Vives, *ILER*, nº 373, p. 46; Schillinger, 1979, nos. 24–24a, p. 54; Ramírez, 1981, p. 245; Tranoy, 1981, p. 334; Alvar, 1986, nº 22, p. 248; Bendala, 1986, nº 17, p. 391; Vermaseren, *CCCA* V, nº 192, p. 72; García, *RAP*, nº 462, p. 450; Alvar, 1993a, p. 42, nota 70; Alvar, 1994, p. 291, nota 2; Rodríguez Colmenero, 1997, nº 88, pp. 117–118; Bayer, 2015, nº 5, pp. 34–35; Alvar, 2016, p. 391, nota 74; *HEpOL* 6408; HD021526; EDCS-14700153 = EDCS-13900616; *TM* 226425.

Dimensiones: 80 x 30 x 44 cm. Según Rodríguez Colmenero, 68 x 50 x 29 cm.

Ramírez: *Gelasius Caesaria*, probable esclavo imperial (cf. *CIL* II, 1742 (Gades): DMS / GELASINVS / VILICVS XX LIB / VIXIT AN XLV). Es el único autor que considera que hay un solo dedicante, pues la lectura comúnmente aceptada es *Gelasius* (*et*) *Caesaria*. Tranoy lee: *Gelasius et Caesaria*(*nus*?). En cualquier caso, el origen servil del o de los dedicantes parece universalmente aceptado. Según la lectura aquí adoptada, Gelasius Caesarianus sería probablemente un liberto, quizás liberto imperial a juzgar por su *cognomen*.



| 3.13.01 |
Altar de Gelasius Caesarianus.

3.14. **MARCO DE CANAVESES** (PORTO)

3.14.01. Altar votivo de granito hallado en fecha desconocida y publicado en 1946. Se localizó en una casa de campo, a orillas del Támega, a unos 90 km al este de Oporto en São Nicolau, junto al puente de Marco de Canaveses. Museu da Pedra, Marco de Canaveses. Fecha: siglo II d.C. Foto 3.14.1

Ma(*tri*) *Deu*/*m. Alb*/*uia Pa*/*terna* / *vo*(*tum*) *sol*(*vit*).

“A la Madre de los Dioses. Albuia Paterna cumplió su promesa”.

Monteiro, 1946, p. 73, con foto; Cortez, 1947, 39; *AE*, 1951, 276; Lambrino, 1953, p. 12; Vives, *ILER*, nº 378, p. 46; *AE*, 1956, 254; GyB, *ROER*, nº 15, p. 54; Schillinger, 1979, nº 25, p. 55; Tranoy, 1981, p. 334; Ramírez Sádaba, 1981, p. 245; Alvar, 1986, nº 20, p. 247; Vermaseren, *CCCA* V, nº 191, p. 71; García, *RAP*, nº 461, p. 450; Alvar, 1993a, p. 42, nota 71; *AE*, 1994, 934; Fernández Ubiña, 1996, p. 413, nota 18; Bayer, 2015, nº 6, pp. 35–36; Molina Torres, 2018, nº 173, p. 365; Pastor – Perea, 2016, p. 224, nota 20; *HEpOL* 6407; HD021520; EDCS-13900614; *TM* 226424.

Dimensiones: 46,5 x 24 x 25.

Ln. 2 Albuia Paterna es una mujer libre de origen indígena. GyB prefiere erróneamente *Albula* por los paralelos en *CIL* II, 73, 341, 853, 1911, 6271. Sin embargo, recuerda un *Albui* (genit.): *CIL* II, 473 y *MemMA*, 4, 1943, 45, ambos en Lusitania.



| 3.14.01 |
Altar de Albuia Paterna.

3.16. **VILAUBA** (CAMÓS, GIRONA)

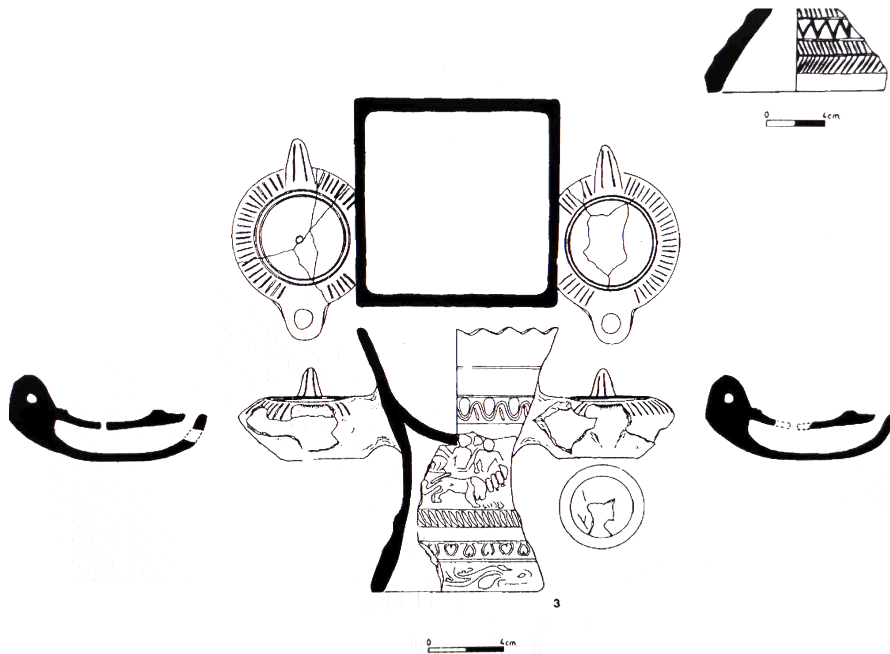
3.16.01. Candil de terracota, con base cuadrangular, cuerpo troncocónico y amplio cazo superior de borde denticulado, que lleva adosadas dos lucernas laterales. Presenta relieves decorativos con motivos vegetales y dos escenas figuradas en las caras anterior y posterior, de las cuales solo se conserva una parte de la primera. En ella se ve una cuadriga tirada por cuatro leones sobre la que va montada una figura sentada, desfilando ante un grupo de personajes. Su identificación con la diosa Cibeles queda asegurada por la existencia de un ejemplar idéntico, probablemente salido del mismo molde, procedente de *Sabratha*, en *Africa Proconsularis* (Vermaseren, *CCCA*, nº 59, p. 24). Este ejemplar conserva la escena completa, repetida en la cara posterior, pero ha perdido las lucernas laterales. La escena presenta a Cibeles sentada en un trono sobre un carro tirado por cuatro leones guiados por un personaje en atuendo oriental, en el que se ha reconocido a Atis, y entre ambos una tercera figura, quizá Fortuna, con una cornucopia en su mano izquierda y con su mano derecha extendida hacia Cibeles. Esta lámpara fue hallada en la despensa de la villa romana de Vilauba. Museu Arqueològic de Banyoles, nº inv. MACB 835-90. Fecha: segunda mitad del siglo II d.C.[40] Foto 3.16.01.01 y 3.16.01b.

Castanyer – Tremoleda – Roure, 1991, pp. 172-174, figs. 13.3 y 16; Ruiz de Arbulo, 1996, pp. 121–123, fig. 6; Castanyer – Tremoleda, 2007, p. 44; Pérez Ruiz, 2011, p. 291 y p. 299, nota 61 y fig. 15.



| 3.16.01 |
Candil de Vilauba.

40 Por la tipología de las lucernas adosadas se puede establecer una horquilla demasiado amplia, desde finales del siglo I d.C. al III. Sin embargo, la cronología de la casa se sitúa entre el 175 y el 210. Cf. Castanyer – Tremoleda – Roure, 1991, p. 174.



| 3.16.01b |
Dibujo del candil de Vilauba.

Es difícil establecer la función ritual de la lámpara. La elección de la representación del carro de Mater Magna, tirado por cuatro leones, no es casual; especialmente por el hecho de que la pieza parece importada del norte de África. Si su función estaba relacionada con la iluminación de la despensa o con los rituales desarrollados en el larario contiguo es imposible de determinar. Pero lo que parece constatada es la devoción de los habitantes de la villa a la Madre de los dioses, sin que los datos nos permitan ahondar en las peculiaridades de esa devoción.

3.28. ***SEGISAMA*** (SASAMÓN, BURGOS)

3.28.01–02. Dos asas de un gran recipiente de bronce en cuya parte inferior está representado el busto de una mujer. Sobre ella aparece un cuadrúpedo sentado sobre sus cuartos traseros y sobre él, la cabeza de perfil de un imberbe mirando hacia la izquierda. Las dos asas no son idénticas. La figura superior parece ir tocada con gorro frigio, lo que conduce a su identificación con

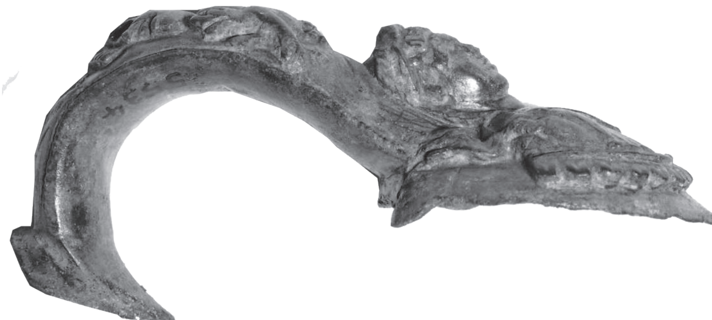


| 3.28.01 |
Asa de bronce con representación de Mater Magna y Atis.

Atis. Se presume que en una de las asas su expresión es triste, mientras que en la otra es alegre, con lo que se habría buscado oponer el Atis *tristis* con el *hilaris*. A partir de ahí se ha supuesto que la otra figura humana sería Cibeles, que porta una diadema o corona baja, pero no parece almenada. Sin embargo, su pecho está cruzado por un pliegue del manto, lo que es frecuente en otras representaciones de la diosa, como en la estatua de Els Antigons (3.01.01). Museo Arqueológico de Barcelona, nos inv. 5533 y 5534. Fecha: siglo II d.C. Fotos 3.28.01 y 3.28.02.

Sanmartì, 1969–70, pp. 285–289; Bendala, 1981, p. 287, nota 1; Vermaseren, *CCCA* V, nº 201, p. 74 y lám. LV; Arce – Caballero, 1990, nº 104, p. 218; Alvar, 1993a, p. 41, nota 66; Fernández Ubiña, 1996, p. 411, nota 16; Bayer, 2015, nº 45, p. 86.





| 3.28.02 |
Segunda asa de bronce con representación de Mater Magna y Atis.

El animal situado entre ambas figuras se interpreta como un león por el contexto iconográfico supuestamente metróaco. La oposición *hilaris*/*tristis* no es del todo obvia, pues ambas figuras parecen llevarse la mano derecha a la frente en gesto aparentemente apenado o para evitar la visión directa de la deidad. No obstante, una de las caras parece esbozar una sonrisa. Además, la posición de la cabeza del supuesto Atis, mirando hacia arriba, es infrecuente, ya que suele presentar la cara vuelta hacia el suelo en señal de tristeza o tener la mirada perdida en el horizonte. Ahora bien, cabe la posibilidad de que la posición infrecuente esté motivada por el lugar que ocupa en el hombro del asa. La iconografía de la figura femenina no es claramente cibélica, de modo que la adscripción metróaca es una hipótesis posible, pero no segura. A pesar de las incertidumbres en la identificación, la presencia del gorro frigio constituye un argumento bastante sólido para la inclusión de estas dos asas en el catálogo. En cualquier caso, ante la ausencia de cualquier otro material metróaco en la localidad y en la zona, la atribución de un valor cultual a estos objetos resulta muy difícil.

3.31. **LINARES** (JAÉN)

3.31.01. Mango de cazo de terra sigillata con representación de Cibeles y Atis. Museo Arqueológico de Linares. Fecha: entre mediados del siglo I d.C. y finales del II. Foto: 3.31.01.

Blanco, 1961, pp. 93–95; Abásolo – Pérez, 1985, p. 187, fig. 1, 2; Pérez González, 1989, nº XX, p. X, fig. 69; Blanco García –Pérez González, 1996, nº 4, pp. 127–128; Bayer, 2015, nº 46, pp. 86–87.

Dimensiones: 8,7 x 4,3 cm.



| 3.31.01 |
Mango de terra sigillata con Mater Magna y Atis.

Los bustos de los dos personajes se sitúan uno sobre el otro. A la derecha del busto femenino aparece la cabeza de una cabra y a la izquierda un niño. La identificación con Cibeles y Atis no es segura. Este objeto es similar a los de Herrera de Pisuerga (3.18.01) y Carrión de los Condes (3.19.01) que se recogen a continuación.

3.32. **HERRERA DE PISUERGA** (PALENCIA)

3.32.01. Mango de cazo de terra sigillata hispánica con representación de Mater Magna y Atis. Museo de Palencia, nº inv. 1996/10/113. Fecha: entre la segunda mitad del siglo I d.C. y finales del II. Foto 3.32.01.



| 3.32.01 |
Mango de terra sigillata con Mater Magna y Atis.

Abásolo – Pérez, 1985, pp. 185–187, fig. 1.1; Pérez González, 1989, nº 246, p. 347, fig. 69, lám. 11; Blanco García – Pérez González, 1996, nº 5, p. 128; Bayer, 2015, nº 41, pp. 83–84; *CER.ES*, nº 1996/10/113.

Dimensiones: 8 cm x 3–4,5 x 1 cm

Se conserva en bastante buen estado, excepto en la parte superior. El reverso del mango presenta la particularidad de haber quedado marcada una huella dactilar antes de la aplicación del engobe. En la extremidad o inicio del mango se aprecia un busto de diosa tocada con corona turriforme y la cabeza velada con una tela que le cae sobre los hombros. Con su brazo izquierdo sostiene una cornucopia y con el derecho una patera. En un registro inferior se encuentra un joven erguido, ataviado aparentemente con gorro frigio, que toca con su mano derecha una serpiente. Junto a su pie izquierdo aparece un recipiente que podría contener frutos. El joven se antepone a un árbol difícil de reconocer; en cualquier caso, su identificación con un pino es contextual. Esta pieza es similar a la de Linares (3.31.01) y a la de Carrión de los Condes (3.33.01).

3.33. ***LACOBRIGA*** (CARRIÓN DE LOS CONDES, PALENCIA)

3.33.01. Mango de cazo de terra sigillata con representación de Cibeles y Atis. Se encuentra en la colección particular de Osorno Ruiz. Fecha: entre mediados del siglo I d.C. y finales del II.

Abásolo – Pérez, 1985, p. 187; Pérez González, 1989, nº X, p. X, fig. 69; Blanco García – Pérez González, 1996, nº 6, p. 128; Bayer, 2015, nº 42, pp. 83–84.

Dimensiones: 9,3 cm x 4,5 cm de anchura máxima.

La decoración del mango se asemeja mucho a las anteriores. En este caso, a los pies del joven se representa un cuadrúpedo, quizás un jabalí, corriendo. La interpretación de estos mangos no resulta fácil. Al tratarse de producción con sellos, en los tres casos distintos, la posesión del objeto no tiene por qué revestir necesariamente un carácter cultual. Aún menos podemos determinar si su uso estaba relacionado con algún ritual. Lo más prudente es inclinarse a pensar que hay una decisión personal en la elección del motivo decorativo, pero sin trascendencia cultual. En el caso de la deidad con corona almenada y cornucopia, el motivo parece sugerir el deseo de protección y prosperidad del propietario que eligió ese y no otro cuenco decorado. Pero eso no significa que rindiera culto específicamente a las divinidades representadas, especialmente ante la imposibilidad de saber si el cazo fue empleado en contexto ritual. En todo caso podría entenderse como expresión de una devoción personal.

Catálogo
para el culto de Atis
en la Península Ibérica

1. Lusitania

1.03. ***EMERITA AUGUSTA*** (MÉRIDA, BADAJOZ)

1.03.01. Lápida de mármol hallada en 1893 en el cerro del Calvario (según Plano 1894, p. 165). Estaba en el museo de Mérida ya en 1894, cuando la vio Fita. En la mitad derecha, en un recuadro realzado de 22 cm. de lado, está grabada la inscripción. En la parte izquierda de la lápida aparecen representadas en relieve dos figuras infantiles. La de la izquierda, afectada por la rotura vertical de la lápida, viste toga y porta sobre el pecho una *bulla*; en la mano izquierda sostiene un pajarillo. El personaje de la derecha es un Atis funerario perteneciente al grupo iconográfico A de García y Bellido (*ROER*, pp. 56–59): Atis de pie, vestido a la oriental con pantalón largo ajustado a las piernas, calzado con borceguíes y tocado con gorro frigio; a veces con largo manto que cuelga desde los hombros hasta los pies; actitud melancólica o pensativa, con la mano derecha en el mentón y el brazo izquierdo pegado al vientre; la pierna izquierda se cruza por delante de la derecha. Es el tipo más frecuente en Hispania. Falta una tercera figura, desaparecida, pues el niño togado tiene sobre el hombro derecho la mano de otra persona, posiblemente la de su padre o madre. Museo Nacional de Arte Romano de Mérida, nº inv. 130. Fecha probable: siglo II (así tanto Fita, como Mélida y García y Bellido) o época flavia (Hübner y *CILAE*). Foto 1.03.01.

> *Q*(*uintus*) *Articuleius* / *Q*(*uinti*) *f*(*ilius*) *Avitus* / *vixit an*(*norum*) *V* / *h*(*ic*) *s*(*itus*) *e*(*st*) / *s*(*it*) *t*(*ibi*) *t*(*erra*) *l*(*evis*)
>
> Quintus Articuleius Avitus, hijo de Quintus, vivió cinco años. Aquí está enterrado. Que la tierra te sea leve.



| 1.03.01 |
Placa funeraria de Articuleius.

Fita, 1894, p. 113; Plano, 1894, nº 73, pp. 164–165; *EE*, 8, 1899, nº 34, p. 368; Mélida, 1911, nº 6, p. 192; Gómez-Moreno – Pijoán, 1912, no. 39, p. 83 y lám. XXXIV, fig. 39; Lantier, 1918, nº 92, p. 21; Mélida, 1925, nº 790, pp. 217–218; Macías, 1929, p. 175; Wickert, 1935; García y Bellido, 1949, nº 321, pp. 315–316 y lám. 253; GyB, *ROER*, nº 10, p. 59; Vives, *ILER*, nº 3415, p. 336; García Iglesias, 1973, nº 147, pp. 324–325; Fernández Ubiña, 1996, p. 407, nota 6; Márquez – Nogales, 2002, pp. 137–138; Mander, 2013, nº 265, p. 218; Bayer, 2015, nº 59, pp. 95–96; Pando, 2016, II, nº 227, p. 375; Murciano, 2019, nº 102, p. 230 y lám. 96, nos 1 y 2; *HEpOL* 24749; *CILAE* 585; *Epigraphia* 3D, nº 62 (*http://www.epigraphia3d.es/3d-62.html*); *CER.ES*, nº CE00130; EDCS-34900123; *TM* 241657.

Dimensiones: 33 x 48 x 11 cm.

Fita, Plano y Mélida interpretaron erróneamente que los personajes esculpidos eran el niño difunto con su padre, los padres del difunto o un sacerdote con el ave en la mano, acompañado de una figura femenina. Esta idea se repite en *HEpOL* 24749, donde se afirma que los relieves corresponden al difunto y a su padre. En realidad, esto es erróneo, pues uno es claramente Atis, con el gorro frigio, y la figura que está a su lado, aunque ha perdido la cara, lleva la bula, por lo que representa al niño difunto. La toga es propia en los niños de familias distinguidas. Una mano sobre el hombro del niño podría corresponder a la de su padre en gesto de protección.



| 1.03.02 |
Hermafrodita, Mérida.

1.03.02. Hermafrodita de bronce al que le falta su pie izquierdo. Se cubre con clámide terciada sobre el hombro derecho que se levanta a la altura del vientre y *pedum* en la mano izquierda. El cabello está recogido en un moño alto. Dado su claro gusto pastoril, este tipo podría derivar de una serie identificable con Atis, en la que esta divinidad alza su ropaje para mostrar su sexo. Sin embargo, los pechos marcados y la forma del pelo permiten dudar de que se trate de una representación de Atis. Museo Nacional de Arte Romano de Mérida, nº inv. 30331. Foto 1.03.02.

Álvarez Martínez, 1984, nº 15; Nogales, 1990, nº 182, p. 109; Barrero, 2015, nº 18, pp. 62–63.

Dimensiones: 13 x 5 cm.

1.16. ***SALACIA*** (ALCÁCER DO SAL, SETÚBAL)

1.16.01. Edificio cultual con dos *cellae* rectangulares comunicadas entre sí por sendos corredores. En él apareció la tablilla de execración 1.16.02, en la que se invoca a Atis, por lo que podría considerarse un santuario metróaco. Fue descubierto en 1995 durante los trabajos arqueológicos realizados para acondicionar el antiguo convento de Aracoeli, a 50 metros del ángulo noroccidental del foro de *Salacia*. En la menor de las dos *cellae*, que mide 3,80 x 2,60 metros, se halló un estanque cuadrangular de *lateres* con argamasa, de 1,50 m de lado y 0,75 de profundidad. Fecha: desde la segunda mitad del siglo I d.C.

Faria, 2000, pp. XX; d'Encarnação – Faria, 2002; Faria, 2002, pp. 103–105; Marco, 2004, pp. 79-80; Gordon, 2012, p. 200.

Su estructura es similar a la del santuario de Isis y Mater Magna en *Mogontiacum* (Maguncia, Alemania), en el que ha aparecido una colección extraordinaria de *defixiones* con características similares a la que se recoge en el número siguiente, al tratarse de peticiones de justicia[1]. Junto a este hecho, el descubrimiento de dos figurillas de terracota con gorros frigios en la entrada de la *cella*, en una área aparentemente destinada a la deposición de exvotos, y la presencia de otros materiales metróacos en la zona apoyarían la posibilidad de que el edificio fuera un lugar de culto a Mater Magna y Atis[2].

1.16.02. Tablilla de execración, la primera documentada en tierras portuguesas y en un excelente estado de conservación, con letras cursivas entre 0,6 y 0,7 cm (salvo las dos primeras líneas, de 1,3 cm). Presenta un pequeño orificio entre la primera y la segunda palabra que podría haber servido para su sujeción en una pared o una superficie determinada. Fue hallada en el edificio cultual nº 1.16.01, en el estanque de la *cella* más pequeña, junto con una moneda de cobre de difícil identificación debido a su mal estado de conservación. Fecha: segunda mitad del siglo I d. C.

> *Domine Megare / invicte, tu qui Attidis / corpus accepisti, accipias cor/pus eius qui meas sarcinas / supstulit, qui me compilavit / de domo Hispani. Illius corpus / tibi et anima*(*m*) *do dono ut meas / res invenia*(*m*). *Tunc tibi* (*h*)*ostia*(*m*) */ quadripede*(*m*), *do*(*mi*)*ne Attis, voveo, / si eu*(*m*) *fure*(*m*) *invenero. Dom*(*i*)*ne / Attis, te rogo per tu*(*u*)*m Nocturnum / ut me quam primu*(*m*) *compote*(*m*) *facias.*
>
> "Megarus Señor Invicto, tú, que recibiste el cuerpo de Atis, recibe el cuerpo de aquel que robó mis efectos personales, que me despojó de la casa de ese Hispanus. Te ofrezco como don su cuerpo y su alma, a fin de hallar mis pertenencias. Te prometo entonces el sacrificio de este cuadrúpedo, Señor Atis, si encuentro a este ladrón. Señor Atis, te ruego, a través de tu Nocturno, que hagas que cuanto antes cumpla mi voto".

Faria, 2000, pp. 103–105, figs. 29–32; *HEp*, 11, 2001, 705; *AE*, 2001, 1135; d'Encarnação, 2001c, pp. 245–246; d'Encarnação, 2002a, pp. 1503-1505; d'Encarnação, 2002b; d'Encarnação – Faria, 2002, p. 262; Faria, 2002, pp. 107–111; Guerra, 2003; Marco, 2004;

1 Gordon, 2014.
2 Come sugiere Marco, 2004, p. 85, al que sigue Gordon, 2012, p. 5. Los materiales metróacos procedentes de esta parte de la provincia de Lusitania son relativamente abundantes en comparación con otras áreas peninsulares: dos altares taurobólicos han sido hallados respectivamente en *Pax Iulia* (Beja), la capital del convento (catálogo de Mater Magna, 1.06.01) y en *Ossonoba* (1.07.01); otro altar, probablemente taurobólico, y una dedicación *Deum Matri* han sido descubiertas en *Olisipo* (1.05.01–02), mientras que Estremoz nos ha proporcionado otra inscripción votiva igualmente dedicada a la *Mater Deum* (1.04.01).

Ribeiro, 2006, pp. 242–243, fig. 2; Kropp, 2008, 02-03-02-01; Blänsdorf, 2009, p. 228, nota 29; Tomlin, 2009, pp. 260–264; Versnel, 2009, pp. 297–300; Nascimento, 2010, pp. 17–21, figs. 3–4; *AE*, 2010, +624; *AE*, 2010, +108; *HEp*, 19, 2010, 550; Chalupa, 2011, nº 6, pp. 243–244 y 246; Blänsdorf, 2012, p. 182; Gordon, 2012, pp. 5–6; d'Encarnação, 2013, pp. 22–23; Marco, 2013; Bevilacqua, 2014, p. 225; Ribeiro, 2014, p. 123; Bayer, 2015, nº 24, pp. 50–52; de Freitas, 2015, pp. 78–79, fig. 3; Buonopane, 2016, pp. 56–57; *AE*, 2017, +568; Fontana, 2018–2019, pp. 343–344; d'Encarnação, 2019, pp. 177–185; Fontana, 2019, p. 165; Urbanová – Franek – Barta, 2019, p. 58; Sánchez Natalías, 2022, pp. XX; *HEpOL* 20906; HD046499; EDCS-23900194.

Dimensiones: 15,3 x 9,2 x 0,15 cm.

Lns. 1 El término *Megare*, en cuanto parte integrante de la secuencia onomástica *Domine Megare invicte*, ha sido objeto de lecturas diversas: nombre propio, Megara (Faria, 2002, pp. 107–108; d'Encarnação – Faria, 2002, p. 263); variante del término griego μεγάλε, "gran" (Marco, 2004, p. 83; Versnel, 2009, pp. 297–298); adjetivo derivado del sustantivo *megaron*, que designa un espacio cultual, frecuentemente con restricciones de acceso (Tomlin, 2009, p. 262; Gordon, 2012, p. 6). Estas distintas lecturas afectan a la identificación de la deidad invocada bajo tal designación, como indicamos a continuación.

La inscripción pertenece a la categoría de "peticiones de justicia" (*prayers for justicie*) que Henk Versnel (1991 y 2009) y, en general, todos los investigadores después de él, distinguen del (o dentro del) tipo epigráfico más amplio que constituyen las *defixiones* griegas y latinas. Se trata de plegarias que solicitan a uno o varios dioses justicia o venganza por un mal sufrido (robo, engaño, calumnia, envenenamiento, etc.), así como la reparación de este cuando tal hecho es posible. Se inscribían en tablillas que habitualmente se depositaban en santuarios o en fuentes y estanques sagrados, dos espacios que se aúnan en el caso que aquí nos ocupa, al existir un estanque en la *cella* más pequeña del edificio cultual de *Salacia*. Aquí fue hallada nuestra petición de justicia, que responde concretamente al tipo de textos imprecatorios contra ladrones y evoca la muerte de Atis como ejemplo del destino que se desea para el maleante, lo cual revela que la persona que la erigió era conocedora del mito del dios. A este le ofrece el sacrificio de una víctima quadrúpeda a cambio de su ayuda para encontrar al ladrón. Junto a Atis, invoca al *Dominus Megarus Invictus*, potencia divina de difícil identificación, dada la ausencia de teónimo en su fórmula onomástica (a menos que el teónimo fuese Megarus). Sin embargo, en el texto imprecatorio se precisa que esta deidad recibió el cuerpo de Atis difunto, una pista que ha llevado a distintos autores a identificarla alternativamente con Plutón/Dis Pater, señor del inframundo, con Mater Magna, a pesar del género masculino de su denominación, o con el *genius* del *megaron*, esto es, el espíritu protector del edificio cultual o de parte de este[3]. Cualquiera de estas alternativas es preferible a la interpretación propuesta originalmente por los primeros editores del epígrafe, Faria y d'Encarnação, para quienes *Domine Megare* era la figura mitológica de Megara, hija de Creonte, el rey de Tebas, y esposa de Hércules (Faria, 2002, pp. 107–108; d'Encarnação – Faria, 2002, p. 263). Esta figura mitológica no guarda relación alguna ni con el mito de la Gran Madre y Atis ni con la práctica ritual de su culto. *Megarus* es más bien un adjetivo antes que un nombre propio.

3 Marco (2004, pp. 83–86) propone las posibles identificaciones con Mater Magna y con Hades/Plutón; Versnel (2009, p. 298), lo sigue en esta última. Tomlin (2009, p. 262), por su parte, sugiere el *numen* del *megaron* del culto, aunque también baraja la posibilidad de Hades/Plutón; Gordon (2012, pp. 5–6) lo sigue al considerar ambas opciones.

La posibilidad de que derive del término griego *megaron* vendría avalada por la presencia de este vocablo en otra *defixio* metróaca, procedente del santuario de Mater Magna e Isis en *Mogontiacum* (Maguncia). En ella parece hacer referencia a una cámara subterránea donde yacería el cuerpo de Atis:

> *Tiberius Claudius Adiutor / in megaro eum rogo te, M<a>/t<e>r Magna, megaro tuo re/cipias. Et Atis domine, te / precor, ut hu*(*n*)*c* (*h*)*ostiam accep/tum* (*h*) *abiatis, et qui taget agilnat, sal et aqua illi fiat. Ita tu / facias, Domna, it quid coreoconora / c*(?)*edat // Deuotum defictum / illum menbra*, / *medullas, AA* (?). / *Nullum aliud sit, / Attis, Mater Magn<a>* (Blänsdorf, 2009, nº 8, pp. 173–174; Gordon, 2012, nº B3, p. 7).
>
> "Tiberio Claudio Adiutor, en el *megaron*, te pido, Mater Magna, que lo recibas en tu *megaron*. Y Señor Atis, te pido que lo aceptes como sacrificio en tu favor, y que todo lo que él haga o le ocupe, se convierta en sal y agua para él. Que hagas, Señora, lo que pueda cortar su corazón y su hígado. // El maldito y atrapado, en sus miembros, en sus huesos, AA (?). Que no haya nada más, Atis, Mater Magna".

Cabe destacar que este texto se refiere al *megaron* como un espacio propio de Mater Magna (*megaro tuo*) en el que la diosa ha de recibir el cuerpo de la persona maldita, lo que podría avalar la identificación de la Gran Madre con el *Dominus megare invictus* que acoge el cuerpo de Atis. Así, la diosa ejercería como deidad protectora de megaron del mismo modo que el *genius* de este espacio, o que Plutón/Dis Pater, a quien también cabría atribuirle esta función (Tomlin, 2009, p. 262).

Además, la petición de justicia de *Salacia* menciona el *Nocturnus* de Atis. En este elemento de significado incierto, Marco (2004, pp. 89–90) ha reconocido a un *demon* infernal o lunar que actuaría en relación con Atis, mientras que Gordon (2012, pp. 208-209), descartando su interpretación como una figura sobrenatural, ha visto un ritual nocturno relacionado con los funerales de Atis y el lamento por su muerte.

La inscripción no menciona el nombre de su dedicante, por lo que desconocemos por completo su identidad. Marco (2004, p. 91) lo vincula con la presencia de comerciantes minorasiáticos en el municipio de *Salacia*, importante centro portuario de la fachada atlántica portuguesa. Pero el uso del término griego *megaron* y las numerosas incorrecciones gramaticales que presenta el latín del epígrafe (señaladas por Faria, 2002, p. 108) no son razones suficientes para pensar que su autor era de origen greco-oriental, porque de ser así, podría haberse expresado en griego. Además, el empleo de vocablos helenos o pseudohelenos en *defixiones* latinas es frecuente, así como los errores gramaticales, que deberían achacarse a la incapacidad del grueso de latino-hablantes para escribir correctamente en su propia lengua antes que al supuesto origen extranjero de los dedicantes. Por tanto, la tablilla execratoria de *Salacia* podría haber sido obra de un agente local, que habría accedido al conocimiento de los poderes de un Atis previamente instalado en el espacio religioso del municipio.

2. *Baetica*

2.01. ***CORDUBA*** (CÓRDOBA)

2.01.10. Parte superior de una cabeza de terracota roja, de pátina amarillenta. Fue encontrada en el perímetro de la necrópolis romana de la Puerta Osario, actual Avda. de América, a finales de enero de 1947. Su lugar de procedencia parece confirmar su carácter de Atis funerario (tipo C de García y Bellido: *ROER*, pp. 61–62). Museo Arqueológico de Córdoba, nº inv. 1056.

De los Santos Gener, 1948, pp. 90–106; De los Santos Gener, 1950, nº 5, p. 56; GyB, *ROER*, nº 18, p. 61; Vermaseren, *CCCA* V, nº 178, p. 67; Vaquerizo, 1991, p. 150, nota 48; Vaquerizo, 2001, pp. 150 ss., fig. 13; Vaquerizo, 2004, p. 65, lám LXI; Jiménez Díez, 2008, pp. 258–259, fig. 108; Ruiz Osuna, 2009, p. 315, fig. 170; Bayer, 2015, nº 2, p. 61.

Dimensiones: 14 cm.

Tal vez se trate de la misma que mencionan Thouvenot (1973, p. 805) y Knapp (1983, p. 116, nota 254). Vaquerizo (2004, pp. 50 y 65) señala la existencia de un monumento funerario de planta cuadrada en las proximidades del hallazgo, de modo que esta terracota pudo haber sido una antefija de dicho monumento.

2.01.11. Busto de terracota de color ocre de un posible Atis (tipo Blech). Fue hallado en 1867 en la tumba de Sentia Mapalia, junto a la puerta del Colodro. Lleva el cabello peinado muy alto, como si fuera una mujer, con raya en medio, ceñido con una cinta y repartido en trenzas escalonadas a ambos lados del rostro con rizos compactos. Por debajo del cuello se anuda con un corchete el manto abierto, que insinúa una vulva[3]. Museo Arqueológico Nacional de Madrid, nº inv. 3435. Fecha: siglo II d.C.

3 Sobre el manto en forma de vulva como representación del sexo de Mater Magna, véase Alvar – López-Gómez – Pañeda, 2019.

Mélida, 1883, pp. 284 ss; Laumonier, 1921, nº 946, p. 207, lám. 124.1; Paris, 1936, p. 115, lám. 45.2; Blanco, 1970, 115, lám. VIII, figs. 14–16; Blech, 1993, p. 189, nota 355, nº 6 y pp. 191–192, lám. 56g; Vaquerizo, 2002–2003, pp. 315–318 y 321–324, figs. 3 y 5, MAN 3435; Vaquerizo, 2004, pp. 82–87, lám. LVIII; Vargas Cantos – Gutiérrez Deza, 2004, pp. 318–320, láms. VI y VII.

Altura: 16 cm.

Se identifican como “tipo Blech” los bustos feminoides, con aparente peinado femenino y sin tocado frigio, que se asemejan al Atis del grupo B en la apertura del manto que dejaría visible la desnudez de la figura si su representación fuera de cuerpo entero. Las figuras completas de Atis con manto abierto no sólo destacan el sexo infantil del dios, sino que el propio manto adquiere la forma de una vulva, concretamente de los labios vaginales, que podrían simbolizar le sexo de Mater Magna, como ya se ha indicado. Sin embargo, Blech (1993, pp. 191–192) no afirma taxativamente que estos bustos representen al paredro de la Gran Madre, sino a una divinidad oriental. Vaquerizo (2002–2003 y 2004) niega la hipótesis de Blech, pues no la encuentra consistente y propone, como alternativa, que estos bustos sean retratos de niñas o niños difuntos, lo que explicaría su indefinición. Por lo general, aparecen en tumbas de niñas, lo que concuerda con los tocados femeninos que denotarían una circunstancia extraordinaria, un peinado con un significado ritual de tránsito. Sería posible conjugar ambas posiciones si se admitiera que los retratos corresponden a inmaduros difuntos que se identifican con el dios virgen. El ejemplar de Cerro Muriano, en el que aparecen dos personajes (2.17.01), podría ser clave para esta interpretación, pues una de las figuras es un joven imberbe que, por un lado, va vestido con un manto que deja al descubierto el torso hasta por debajo del ombligo y se cierra en el pubis, como los Atis vulviformes (Alvar – López Gómez – Pañeda, 2019), y, por otro, lleva un peinado femenino, como los Atis tipo Blech, aunque en este caso, además, va tocado con el gorro frigio, lo que podría confirmar la hipótesis. Es notorio que ni Blech, ni Vaquerizo, a pesar de que ambos mencionan esta pieza, la asocian al debate establecido. Pierre Paris (1936, p. 115) dice de este tipo: “produits d’une industrie populaire ibéro-romaine qui semble devoir être située à Cordue ou dans ses environs, la plupart ayant été trouvée à Cerro Muriano. Si la forme même de ces bustes semble empruntée à l’art romain, si telle ou telle d’entre ces têtes est tout à fait coiffée à la romaine, d’autres plus curieuses, nous font connaître des types et des modes indigènes [nos. 951, 946, 977 de Laumonier] modes exubérantes, de tiares et de bandeaux couronnant des frisures, des boucles et des tresses, triomphe d’un art dont les coquettes Espagnoles n’ont jamais perdu le souvenir”.

Blech (1993, p. 176), señala que este modelo de bustos comienza a producirse en el último cuarto del siglo I d.C. y persiste hasta comienzos del III. Los ejemplares conocidos se concentran en la Baja Andalucía, entre Cádiz y Almuñécar y entre Munigua y Córdoba, con algunas excepciones en El Palomar, Mocejón (Toledo), Palencia y Ampurias.

A pesar de su proximidad con la iconografía atidea, creemos que este tipo iconográfico no sería necesariamente una representación del dios, sino una alegoría relacionada con la muerte, en la intersección del difunto y de la deidad funeraria.

2.01.12. Busto de terracota de un posible Atis (tipo Blech). Hallado en la tumba de Sentia Mapalia, como el anterior. Lleva el cabello peinado muy alto, como si fuera una mujer, con rizos repartidos en forma de tirabuzón que recuerdan las máscaras trágicas. Por debajo del cuello se anuda el manto abierto que insinúa una vulva. Museo Arqueológico Nacional de Madrid, nº inv. 3438. Fecha: siglo II d.C.

Laumonier, 1921, nº 949, p. 208; Blanco, 1970, 115, lám. VIII, figs. 14–16; Blech, 1993, pp. 191–192, lám. 56h; Vaquerizo, 2002–2003, pp. 315–318 y 321–324, figs. 3 y 5, MAN 3438; Vaquerizo, 2004, pp. 82–87, lám. LVIII; Vargas Cantos – Gutiérrez Deza, 2004, p. 318–320, láms. VI y VII.

Altura: 15 cm.

Véase el comentario a 2.01.11.

2.01.13. Aplique de bronce con pátina amoratada-verdosa, con representación del busto de Atis (grupo C). El pecho está cubierto con una túnica cerrada en el centro con una fíbula circular. La cabeza lleva un gorro frigio cuya parte superior presenta un orificio. Se dice que fue hallado en Córdoba. Museo Arqueológico y Etnológico de Córdoba, nº inv. CE7456. Foto 2.01.13.

De los Santos Gener, 1950, p. 64; GyB, ROER, nº 19, p. 61; Vermaseren, CCCA V, nº 179, p. 67; Arce – Caballero, 1990, nº 107, p. 220; Sáenz Preciado – Sáenz Preciado, 1995, p. 310; Bayer, 2015, nº 3, p. 62; Andreu – Pérex, 2016, p. 21, nota 45.

Dimensiones: 5,8x 3,3x2,3 cm. Peso: 52 gr

Fue publicado como busto de un esclavo frigio por de los Santos Gener. No podemos descartar completamente esa posibilidad, pero su iconografía es coincidente con la de Atis. No hay razones suficientes para inclinarse definitivamente por una u otra identificación. Si se mantiene esta pieza en el catálogo es por la mayor conexión emocional que pudiera tener Atis, frente a un bárbaro, en el universo simbólico del propietario.



| 2.01.13 |
Aplique con representación de Atis.

2.02. ***VRSO*** (OSUNA, SEVILLA)

2.02.02. Ara de mármol blanco con inscripción descubierta en un pozo del Cortijo de San Lucas, propiedad de la familia Oriol, a 5 km al este de *Vrso* (Osuna). En su lado derecho presenta en relieve un *praefericulum* y en el izquierdo, una pátera. Sin *focus*, ni *cornua* a causa de una fractura. La dedicatoria se conserva casi íntegra, excepción hecha de las primeras y últimas letras de algunos renglones, que no entorpecen la lectura. Museo Arqueológico de Osuna, nº inv. 05/00. Fecha: fin del siglo II – principios del siglo III d.C. Foto 2.02.02.

> *Arbori / Sanctae / Q(uintius) Avidius / Augustinus / ex visu posuit.*
>
> “Al Árbol Santo. Q(uintius) Avidius Augustinus lo erigió a raíz de una visión”.



| 2.02.02 |
Altar de Avidius Augustinus.

Blanco, 1968, pp. 95–100, figs. 3 y 5; *HAE*, nº 2403; Vives, *ILER*, nº 6784, p. 626; Bendala, 1981, p. 287; Bendala, 1986, p. 393; Vermaseren, *CCCA* V, nº 161, p. 61, lám. XLVI; Gamer, 1989, nº SE36, p. 266; González Serrano, 1990, p. 176; Alvar, 1993b, pp. 233-234; Fernández Ubiña, 1996, p. 428; González Fernández, 1996, nº 613, pp. 42–43, fig. 354; *CIL* II² 5, 1112, con foto; Renberg, 2003, nº 1223, p. 729 (Renberg, 2017); Diosono, 2006, pp. 387–398; López García, 2006, pp. 152–153; Beltrán Fortes, 2008, p. 262; Vaquerizo, 2010, p. 105; da Brázia, 2011, p. 135; Crespo, 2012, nº 114, p. 129; Bayer, 2015, nº 4, p. 34; Pastor, 2015, p. 27, nota 56, lám. VIII; Ruiz Cecilia, 2015, nº 132, p. 257; Sánchez de la Torre, 2015, pp. 715–716; Dubosson-Sbriglione, 2018, p. 96; Serrano Ordozgoiti, 2018; Serrano Ordozgoiti, 2019, nº 2, p. 309 y pp. 311–314, fig. 1; Alvar – Pañeda, 2021, pp. 184–185 y p. 201, fig. 7; *HEpOL* 3353; HD031763; EDCS-08701189.

Dimensiones: 77 x 27 x 26 cm.

Q. Avidius Augustinus dedica el ara al Árbol Sagrado en virtud de una supuesta visión onírica[5]. Sin argumentarlo, Fernández Ubiña (1996, p. 429) considera que el dedicante sería un dendróforo. Ln. 3 El dedicante lleva un gentilicio documentado en otras dos inscripciones hispánicas, una funeraria, de Cádiz, perteneciente a cierto Q. Avidius Spartarius (*CIL* II, 1774) y otra, funeraria también, de Tarragona, dedicada a los Manes de G. Avidius Primulus, sacerdote de Dea Caelestis, por su hijo, G. Avidius Vitalis (*CIL* II, 4310). Este gentilicio parece originario de Siria, donde lo llevaron insignes personajes de época flavia y antonina, e incluso la madre de Lucio Vero (*Prosop. Imp. Romani*, I, 281 ss., en particular nº 1408). Por tanto, como señala Blanco, es posible que el dedicante sea descendiente de libertos de C. Avidius Nigrinus, cónsul sufecto en 110 junto a Trajano, o de personas de su *gens*, antes que un pariente de los mismos. Blanco sugiere por la letra una datación entre finales del siglo II o comienzos del III[6]. Ln. 5 Ningún autor ha discutido la contundente afirmación de Blanco de que la fórmula *ex visu* es consecuencia de una *incubatio*[7]. Sin embargo, la frecuencia de esta expresión en la epigrafía latina sugiere que se trata de un lugar común, independiente de la razón verdadera que haya podido conducir al devoto a ofrecer su testimonio. En efecto, la *incubatio* requiere unas condiciones de espacio, personal y organización que se documentan consistentemente en la parte grecohablante del Imperio, pero no en la occidental (*vid*. Renberg, 2017). Por ello, la fórmula *ex visu* no ha de asociarse a la *incubatio*, sino que responde a una fórmula corriente para justificar la acción ritual.

La dedicatoria de la inscripción, *Arbori Sanctae*, constituye, hasta el momento, un *unicum* en la epigrafía latina. Entre las varias menciones de árboles inventariadas por Dessau (*ILS* III, 2, p. 936) nada semejante se encuentra, ni siquiera en el ciclo de Mater Magna y Atis (*ILS* II, 1, 4094 ss.), al que pertenece la inscripción de Osuna. No obstante, *Arbor Sancta* parece estar relacionada con la festividad atidea del *Arbor Intrat*, celebrada anualmente en Roma el 22 de marzo[8]. Precisamente a esa celebración se vincularía el árbol consagrado en el *metroon* de Ostia (Vermaseren, *CCCA* III, nº 376, pp. 115–116). A este respecto, Blanco (1968, p. 96) sugirió que el árbol y la fiesta del árbol tienen tanto relieve en el culto de los dioses frigios que la expresión *Arbori Sanctae* ha de entenderse como sinónima de *Attidi Sancto* o *Sancto Attidi*, presente en otras dedicatorias (Dessau, *ILS* II, 1, 4149, 4117), lo que vendría avalado por la representación de piñas

5 El *Boletín del Fichero Epigráfico* publica ahora en forma de artículos las fichas catalográficas de sus redactores, aunque no presenten ninguna aportación a lo consabido. La que aquí se comenta corresponde a Serrano Ordozgoiti, 2018, pp. 26-30.

6 Para lo que busca apoyo en Gordon, 1965, III, nº 270, lám. 127.

7 Blanco, 1968, p. 99. Aunque este autor muestra cierta prudencia, sus seguidores lo afirman con contundencia: Fernández Ubiña, 1996, p. 429; Sánchez de la Torre, 2015, pp. 715–716; Serrano Ordozgoiti, 2019, pp. 311–314.

8 Diosono, 2006; Alvar, 2008, pp. 284–293; Dubosson-Sbriglione, 2018, pp. 90–97.

9 Tras Blanco, casi todos los autores han repetido su interpretación, ej.: Ortiz Ayala, 1988, pp. 441–453; Fernández Ubiña, 1996, p. 428, nota 66; Diosono, 2006, p. 388. Sin embargo, Renberg (2003, nº 1223, p. 729) señala que el ara se ha asociado al culto metróaco principalmente por la representación de piñas en sus relieves, pero esta asociación, aunque posible, no es concluyente, pues los árboles son elementos muy importantes en la iconografía cultual asociada a otros dioses, incluido Mitra.

en el altar[9]. Consideramos que esta equivalencia es acertada, especialmente tras la publicación de Diosono (2006, pp. 387–398). Esta autora repite lo que ya había escrito Blanco sobre el epígrafe y las fiestas a las que remite la advocación de nuestra inscripción y añade una precisión innovadora: la expresión *arbor sancta* aparece en Roma como topónimo citado por los *Catálogos Regionale*s del siglo IV y, además, se sitúa en la *Notitia Regionum* II entre el *Caput Africae* y los *Castra Peregrina*, cerca de la parte superior del Celio. De este modo, el topónimo ha sido identificado por muchos autores con la Basílica Hilariana, sede del *collegium dendrophorum*[10]. La reiteración del topónimo y de la secuencia teonímica del epígrafe de Osuna confirma la conexión de *Arbor Sancta* con el pino sagrado identificable con el dios Atis.

Vaquerizo (2010, p. 105), quien acepta la identificación de Atis con el Árbol Santo, comete serios errores en el comentario de la inscripción. En primer lugar, la considera un ara funeraria, cuando se trata de un ara votiva, y parece asumir que su procedencia es la ciudad de *Vrso* en sí misma o su territorio, sin especificación del sitio concreto del hallazgo; en segundo lugar, supone que existe un segundo altar hallado en el cortijo de San Lucas (procedencia para él distinta de la del primero) y dedicado a Atis, lo que indicaría para él una difusión particular de su culto en la zona. Sin embargo, este segundo altar es inexistente, pues el autor en realidad se equivoca al considerar que el ara al *Arbor Sancta*, es diferente a la del cortijo de San Lucas.

El hallazgo rural de este altar tal vez pudiera explicarse por una conexión del lugar con un hipotético espacio sacro en la colonia de *Vrso* dedicado al culto metróaco y atideo, por ejemplo, un *lucus* del que anualmente se extrajera el Árbol Santo que daría comienzo a la procesión del *Arbor Intrat* y la gran celebración de las fiestas metróacas[11].

2.06. ***CARMO*** (CARMONA, SEVILLA)

2.06.02. Estatua de Atis (grupo A) de piedra local, calcárea muy porosa. Estaba recubierta con estuco, lo que disimularía la tosquedad de la talla. Le falta la cabeza y los pies. Fue hallada en la necrópolis romana, en la denominada Tumba del Elefante (catálogo de Mater Magna, FC2.06.01), considerada por algunos autores como un *metroon*. Inédita hasta la publicación de García y Bellido. Museo Arqueológico de Carmona. Fecha: época Julio-Claudia.

García y Bellido, 1949, p. 124, nota 1; GyB, *ROER*, nº 3, p. 58; Bendala, 1976, p. 56, lám. LIII 4; Vermaseren, *CCCA* V, nº 167, p. 63 y lám. XLVIII; Alvar, 2001b, p. 484, nota 51; Alvar, 2002b, p. 90, nota 5; Bayer, 2015, nº 19, p. 71.

Altura: 58 cm.

2.06.03. Estatua de Atis (grupo A) de piedra local, calcárea muy porosa. Talla muy ruda. Sólo se conserva la mitad inferior, aunque en muy mal estado. Fue hallada en la necrópolis romana, en la "Tumba del Elefante" (catálogo de

10 Pavolini, *LTUR* I (1993), *s.v. Arbor Sancta*; Diosono, 2006, pp. 393–395; Palazzo – Pavolini, 2013. Véase adicionalmente, Rubio Rivera, 1993, pp. 175-183.

11 Sobre estos asuntos véase Pavolini, 2016, pp. 337–348.



| 2.06.03 |
Escultura de Atis de la Tumba del Elefante.

Mater Magna, FC2.06.01). Inédita hasta la publicación de García y Bellido. Museo Arqueológico de Carmona. Fecha: época Julio-Claudia. Foto 2.06.03.

García y Bellido, 1949, p. 124, nota 1; GyB, *ROER*, nº 4, p. 58; Bendala, 1976, p. 56, lám. LIII 2; Vermaseren, *CCCA* V, nº 165, p. 62 y lám. XLVII; Alvar, 2001b, p. 484, nota 51; Alvar, 2002b, p. 90, nota 5; Bayer, 2015, nº 17, p. 70.

Altura: 42 cm.

2.06.04. Estatua de Atis de piedra local porosa, de factura ruda. Pertenece al grupo B de García y Bellido (*ROER*, pp. 59–61), que incluye figuras de Atis en actitudes variadas, diferentes a las del grupo A. En este caso, Atis se sostiene en ambas piernas, que están adosadas a la peana. Le falta parte de la cabeza. Hallada en la necrópolis romana en 1883, según C. Fernández-Chicarro, en la "Tumba del Plañidero". Museo Arqueológico de Carmona. Fecha: época Julio-Claudia.



| 2.06.04 |
Estatua de Atis de la Tumba del Plañidero.

Bonsor, 1931, lám. 32 (dibujo); Hernández – Sancho – Collantes, 1943, pp. 116–117, fig. 113; García y Bellido, 1949, p. 124, nota 1; GyB, *ROER*, nº 11, p. 59; Fernández-Chicarro, 1969, p. 41, lám. XII; Bendala, 1976, p. 56, lám. LIII 3; Vermaseren, *CCCA* V, nº 168, p. 63 y lám. XLVIII; Alvar, 2001b, p. 484, nota 51; Alvar, 2002b, p. 90, nota 5; Bayer, 2015, nº 20, p. 71.4

Altura: 48 cm.

Bonsor la publicó creyendo que se trataba de la representación de un esclavo en una actitud que atribuye a Mitra. Las estatuas de Atis halladas en la Tumba del Elefante son coherentes con la adopción del dios como acompañante en el trance de la muerte, pero no sirven para confirmar la existencia de un santuario metróaco allí. No es, por tanto, un lugar de culto, sino de enterramiento en el que se integra la figura del dios como compañero de los difuntos.

2.06.05. Cabeza de Atis de tamaño algo menor al natural, de piedra arenisca recubierta con estuco, que se conserva en algunas zonas. Asimismo, se aprecian restos de la policromía original, en rojo, en los pliegues del gorro por debajo de la oreja derecha. Su procedencia es desconocida, aunque hay indicios

de que originalmente estuviera en *Carmo*. Fue depositada en el Museo del Ateneo y Sociedad de Excursiones de Sevilla en el momento de su creación en 1887, colección que ingresó en la Universidad Hispalense en 1912. La pieza había sido donada al Ateneo por Antonio María Ariza, que fue director del museo ateneísta durante diversos años (Henares Guerra, 2020). Colección de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Sevilla. Fecha: primeros decenios del siglo I d. C. (Beltrán Fortes, 2021, p. 107) / siglo II d. C. (de la Bandera – Ruiz, 1992, pp. 165–166). Foto 2.06.05.



| 2.06.05 |
Cabeza de Atis.

De la Bandera – Ruiz, 1992; Beltrán Fortes – Henares Guerra, 2012, pp. 115–119; Bayer, 2015, nº 26, pp. 74–75; Henares Guerra, 2016, p. 307; Beltrán Fortes, 2021, p. 107–109 y fig. 8.
Dimensiones: 28 cm de alto x 20 cm de ancho x 20 de grosor.

De la Bandera y Ruiz plantearon como hipótesis que la cabeza pertenecería a la estatua de Atis procedente de *Arva* (Alcolea del Río), hoy acéfala, pero Beltrán Fortes (2021, p. 107) lo niega, aduciendo que la estatua de *Arva* es una pieza decorativa que representa a un personaje o esclavo frigio, no a Atis. Beltrán también señala que esta cabeza de Atis no presenta la típica disposición del *Attis tristis*, ya que no tiene la mano en la barbilla. Piensa que correspondería a un personaje frigio o *Attis* de carácter funerario que en Sevilla se documenta en algunas figuras bien conocidas de la necrópolis romana occidental de Carmona (2.06.03–04) y, especialmente, en la llamada Tumba del Elefante (FC2.06.02). Considerando esto y que la colección de Antonio María Ariza de la que se nutrió el Museo del Ateneo contenía piezas procedentes de Carmona, Henares Guerra (2016, p. 307) y Beltrán Fortes (2021, pp. 107–109) apuntan que la cabeza podría proceder de la necrópolis de esta localidad.

2.08. ***ARVA*** (ALCOLEA DEL PINAR, SEVILLA)

2.08.01. Estatua de varón de mármol polícromo *giallo antico*. Falta la cabeza, la parte derecha de la basa y el pie izquierdo que fueron trabajados aparte. Descubierta en una excavación llevada a cabo por Arthur Engel en 1890 en el paraje llamado Peña de la Sal. Colección de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Sevilla. Fecha: siglo II d.C. Foto 2.08.01.

Engel, 1892, pp. 147–148, fig. 2; Graillot, 1912, p. 474; García y Bellido, 1949, p. 124, nota 1; GyB, *ROER*, nº 5, p. 58; Blanco, 1968, p. 94 y 100, fig. 4; Vermaseren, *CCCA* V, nº 171, p. 64; Balil, 1988, nº 184, p. 225; de la Bandera – Ruiz, 1992; Beltrán Fortes – Henares Guerra, 2012, pp. 115–116, fig. 20, Bayer, 2015, nº 15, pp. 67–68; Beltrán Fortes, 2021, p. 107 y 109, fig. 9.
Altura: 60 cm.



| 2.08.01|
Estatua acéfala de Atis.

Ha sido considerada habitualmente como estatua de Atis del tipo A. Sin embargo, Beltrán Fortes (2021, p. 107) rechaza esta interpretación. En su lugar, defiende que la pieza es un trapezóforo o pie de mesa que representa no a Atis, sino a un personaje o esclavo frigio. La ausencia de la cabeza dificulta la identificación

en uno u otro sentido. El hecho de que tenga un destino funcional no elimina la posibilidad de que se trate de Atis, pero es prudente mantener la duda. Las similitudes con el caso de la villa de El Ruedo (2.16.01) son enormes.

2.09. **ALGODONALES** (SEVILLA)

2.09.01. Estatua de Atis (grupo B) de mármol. Le faltan la cabeza y los pies. Fue hallada en 1944 y es posiblemente la mejor de todas las representaciones de este dios descubiertas en España. Las piernas están rectas y paralelas; los brazos se aproximan, uniéndose en el vientre. Museo Arqueológico de Sevilla, nº inv. 1360.

García y Bellido, 1949, nº 125, p. 124 y lám. 97; GyB, *ROER*, nº 12, p. 59; *LIMC* III, *s.v.* Attis, nº 9 (*); Vermaseren, *CCCA* V, nº 158, p. 59, lám. XLV; Peña Jurado, 2009, nº 460, p. 339; Bayer, 2015, nº 23, p. 73; Beltrán Fortes – Loza Azuaga, 2020, pp. 95 y 135; *Digital LIMC*, nº 31465. Altura: 62 cm.

Como en otros casos similares, por ejemplo los trapezóforos de Almedinilla (2.16.01) y Arva (2.08.01), cabe la posibilidad de que la representación no corresponda a Atis, sino a un bárbaro oriental, como sugieren Peña Jurado, Beltrán Fortes y Loza Azuaga.

2.10. ***NABRISSA*** (LEBRIJA, SEVILLA)

2.10.01. En el curso de trabajos realizados en esta localidad en el siglo XVII, se hallaron pavimentos de mosaico y varias columnas, en una de las cuales, situada en un nicho, se encontraba una figurilla de Atis (grupo B) en bronce. A juzgar por la descripción minuciosa de Rodrigo Caro, era del tipo de Atis niño, vestido con una túnica cerrada y un pantalón abierto por delante, dejando ver los órganos genitales. Tenía un aire sombrío, con sus brazos pegados al pecho y la cabeza baja. Detrás y partiendo del cuello, colgaba un abrigo. La figurilla estaba adosada a una placa de bronce. Desaparecida.

Caro, 1634, p. 119; Ceán Bermúdez, 1832, p. 267; Hübner, 1862, p. 319; GyB, *ROER*, nº 16, p. 60; *LIMC* III, *s.v.* Attis, nº 48, p. 25; Vermaseren, *CCCA* V, nº 160, p. 61; Balil, 1988, nº 183, pp. 224–225; Oria, 1997, nº 8, p. 119; Bayer, 2015, nº 12, p. 66; Alvar – López-Gómez – Pañeda, 2019, nº 12, p. 217; *Digital LIMC*, nº33942.



| 2.10.02. |
Atis de Lebrija.

2.10.02. Cabeza de una escultura de Atis niño o Atis *hilaris* (grupo B) en mármol blanco, con pátina dorada. La cabeza está inclinada hacia la derecha y hacia adelante y el rostro muestra una expresión sonriente subrayada por la boca entreabierta. El peinado, abierto en el centro, reserva un bucle central que sobresale por encima del gorro frigio. En la parte inferior se aprecia la huella de la mortaja de un perno que la unía a un cuerpo. Hallada en Lebrija en 1973. Museo Arqueológico de Sevilla, Sala XVI, nº inv. CE22457. Fecha: siglo II d.C. (época antoniniana). Foto 2.10.02.

Fernández-Chicarro, 1973, p. 31; Fernández-Chicarro – Fernández Gómez, 1980, p. 48; Balil, 1988, nº 183, pp. 224–225; Franz, 2001, I.1.5.3; Bayer, 2015, nº 11, p. 66; *Ubi erat lupa*, nº 11949 Attis.

Altura: 21,5 cm.

La editora de esta pieza señaló su posible atribución a Paris o Ganimedes, pero Balil se inclina por reconocer a Atis en razón de la edad del personaje, que no se presta ni a las representaciones de Ganimedes ni a las de Paris. Por ello, debe aceptarse que se trata de un Atis *hilaris*.

2.11. ***GADES*** (CÁDIZ)

2.11.01. Estatua de Atis *hilaris* (grupo B) de bronce, muy corroída por los óxidos. Fue hallada en el mar a 12 metros de profundidad, cerca de la isla de Sancti Petri, en 1905. Le falta la cabeza, el pie izquierdo y el tobillo del pie derecho. Su hombro derecho está roto y le faltan fragmentos en los dos muslos y en el pecho. Levanta el brazo izquierdo, cuya mano debía empuñar el *pedum*, cayado de los pastores, y avanza el derecho, que tal vez sostenía el tamboril. Viste un *anaxyrides* ajustado y una túnica corta con mangas que se abre en forma de vulva, dejando al desnudo el pecho, el vientre y el sexo infantil. Museo Arqueológico Nacional, nº inv. 1905/62/01. Fecha: siglo II d.C. Foto 2.11.01.



| 2.11.01 |
Atis de bronce de Sancti Petri.

Romero de Torres, 1934, p. 99, fig. 56; García y Bellido, 1949, nº 126, p. 125, lám. 97; García y Bellido, 1963a, p. 88, fig. 13; Vermaseren, 1966, nº 7, p. 16; GyB, *ROER*, nº 14, p. 60; Sayas, 1982, p. 380, fig. 203; *LIMC* III, *s.v.* Attis, nº 88, p. 27; Vermaseren, *CCCA* V, nº 159, p. 59, lám. XLV; Arce – Caballero, 1990, nº 105, p. 219; Rodríguez Oliva, 1990, p. 94; Oria, 1997, nº 7, p. 119; Alfaro, 1999; Clavería – Koppel, 2007, p. 267; Cabrera – Castellanos – Franco, 2008–2011, p. 134; Bayer, 2015, nº 13, p. 67; Alvar, 2018–2019, p. 44, figs. 12a-b; Alvar – López-Gómez – Pañeda, 2019, nº 27, p. 219; Higueras-Milena, 2020, p. 320–321, fig. 7.2; *CER.ES*, nº 1905/62/1.

Dimensiones: 65 x 37 x 14 cm.

A pesar de las fracturas, el estado de lo conservado es excelente. Este Atis *hilaris* danzante representa una escena vinculada a las procesiones que se celebraban al final de las *Megalesia*, con motivo del triunfo de Mater Magna sobre la muerte de Atis. Es presumible que formara parte del mobiliario de un santuario metróaco no localizado.

2.11.02. Busto de terracota de un posible Atis (tipo Blech) peinado como mujer, con pelo rizado muy elevado sobre la cabeza, con flequillo de rizos y cortado recto a la altura de la mandíbula. Viste un manto anudado que se abre, en forma de vulva, por debajo del cuello dejando el vientre al descubierto. Museo Arqueológico Provincial de Cádiz, nº inv. 5092. Fecha: siglo II.

Blech, 1993, p. 191, nota 364, lám. 56i; Vaquerizo, 2004, p. 83, lám. LX.

Altura: 15,9 cm.

Véase el comentario a 2.01.11.

2.12. **FERNÁN NÚÑEZ** (CÓRDOBA)



| 2.12.01 |
Estatua de Atis de Fernán Núñez.

2.12.01. Estatua de mármol de un Atis funerario (grupo A) hallada en 1928. Ha perdido el brazo derecho, la cabeza y las piernas. Museo Arqueológico y Etnológico de Córdoba, nº inv. CE005499. Fecha: siglo II d.C. Foto 2.12.01.

De los Santos Gener, 1950, p. 60; García y Bellido, 1949, nº 124, p. 124 y lám. 97; GyB, *ROER*, nº 1, p. 58; Blanco, 1968, p. 100; Vermaseren, *CCCA* V, nº 173, p. 64; Pozo, 2004, p. 446, nota 107; Bayer, 2015, nº 7, p. 64; *CER.ES*, nº CE005499.

Altura: 52 x 19 x 17 cm.

Para de los Santos Gener, la figura representaba un *silentianum*, es decir, un criado que velaba por el orden y el silencio entre los demás esclavos mientras el señor dormía. En cambio, García y Bellido la clasifica en el grupo A de la iconografía atidea. No se aprecia nada especialmente relacionado con los silenciarios, ni con formas iconográficas propias de una religiosidad local y doméstica, como propuso Blanco (1968, p. 100). Según la información recogida en un blog[12], probablemente la escultura procede de alguna de las villas de la localidad, probablemente de la de Valdeconejos, situada a 3 kilómetros del pueblo. De ella se extrajeron un mosaico, parcialmente desaparecido, de unos 60 m^2, con representación de las cuatro estaciones y el rapto de Europa, fechado en el siglo III d.C. (conservado en el MAN, nº inv. 1965/23/74, foto 2.12.01a), así como pinturas murales, bajorrelieves de terracota, mosaicos, ánforas, vasos de alabastro, fuentes de mármol, capiteles, vidrios, monedas, estatuas, etc.[13]



| 2.12.01a |
Mosaico de Valdeconejos.

12 *http://ibncalez.blogspot.com/2014/09/la-escultura-de-attis.html*.
13 *https://www.diariocordoba.com/cordoba/2003/01/13/mosaico-paradero-desconocido-39033959.html*

2.13. ***CISIMBRIUM*** (ZAMBRA, CÓRDOBA)



| 2.13.01 |
Busto en bronce de Atis.

2.13.01. Busto de Atis (grupo C) en bronce, con perno en su parte posterior para afianzarlo como aplique decorativo. Se parece al busto de Córdoba (2.01.13), al de Montilla (2.15.01), al de Ronda (2.19.01) y al de Santa Marina (3.30.01). La cabeza es maciza, a diferencia del resto de la pieza, que está hueca. Museo Arqueológico y Etnológico de Córdoba, nº inv. 12455. Foto 2.13.01.

GyB, *ROER*, nº 20, p. 61; Vermaseren, *CCCA* V, nº 163, p. 61; Arce – Caballero, 1990, nº 106, p. 219; Sáenz Preciado – Sáenz Preciado, 1995, p. 310; Fernández Ubiña, 1996, p. 431, nota 74; Bayer, 2015, nº 1, p. 61; Romero Mayorga, 2016, pp. 228 y 230, fig. 118; *CER.ES*, nº CE012455.
Dimensiones: 5,6 x 3,5 cm.

Es difícil determinar la función cultual de este documento, pues como ocurre en muchos casos, Atis asume una dimensión decorativa, cuya dimensión religiosa estaría determinada por la proyección que le otorgara su propietario. A falta del contexto espacial en el que estaba empleado el aplique, es imposible atisbar su valor religioso.

2.14. **LUCENA (**CÓRDOBA)

2.14.01. Estatua de Atis de pie (grupo A). Le faltan la cabeza y los pies. Su mano derecha se apoyaba en la barbilla o sostenía su cabeza. Por el tratamiento que presenta su superficie posterior, la pieza parece haber estado adosada. Fue hallada en Hoja del Monjón, entre restos de edificaciones. Museo Arqueológico de Córdoba, nº inv. CE007394. Fecha: siglo III-IV d.C.

Carbonell, 1949, p. 89; García y Bellido, 1949, nº 123, p. 124 y lám. 97; GyB, *ROER*, nº 2, p. 58; Vermaseren, *CCCA* V, nº 162, p. 61; Peña Jurado, 2009, nos 458 y 460, p. 339; Bayer, 2015, nº 8, pp. 64–65; *CER.ES*, nº CE007394.
Altura: 39 x 13 x 11 cm.

2.15. **MONTILLA**, (CÓRDOBA)



| 2.15.01 |
Busto de Atis de Montilla.

2.15.01. Busto de bronce de un joven tocado con gorro frigio y la frente rodeada de rayos, identificable con un Atis del grupo C. Presenta restos de plata sobre la cabeza y el manto. Por la parte hueca de sección cuadrangular que sale de la espalda, podemos deducir que se trataba de una pieza de aplique. Fue hallado en el yacimiento de El Molinillo, a 2 km de Montilla, junto a restos de muros, mosaicos y estatuas de mármol. Recuerda los objetos similares de Córdoba (2.01.13), Zambra (2.13.01), Ronda (2.19.01) y Santa Marina (3.30.01). En 1911 se encontraba en manos de J.M. Algaba, académico de la Real Academia de Bellas Artes de S. Fernando. Paradero desconocido. Foto 2.15.01.

Romero de Torres, 1911, pp. 75–77; GyB, *ROER*, nº 32, p. 40 y nº 21, p. 62; Vermaseren, *CCCA* V, nº 172, p. 64; Francisco Casado, 1989, nº 12, p. 49; Sáenz Preciado – Sáenz Preciado, 1995, p. 310; Fernández Ubiña, 1996, p. 431, nota 74; Romero Mayorga, 2011, p. 1087; Bayer, 2015, nº 5, p. 63; Romero Mayorga, 2016, pp. 224–225, fig. 111; Alvar, 2018, FC2.10.01, pp. 216–218 y *Mitra en Hispania* online, FC2.10.01.

Dimensiones: 15 x 10 cm.

La pieza ha sido objeto de una confusión arrastrada desde García y Bellido, quien publica esta pieza dos veces en la misma obra (*ROER*, nº 32, p. 40, donde cita incorrectamente 1909 como el año de publicación del trabajo de Romero de Torres, y nº 21, p. 62). En primer lugar, reconoce en el busto la imagen de Mitra, pero 22 páginas después, donde remite correctamente al artículo de Romero de Torres de 1911, lo identifica con Atis sin darse cuenta de que se trataba de la misma pieza que había catalogado antes. Romero Mayorga (2016, pp. 224–231) señala las similitudes de esta imagen con otras cabezas de Mitra y concluye (p. 230) que es Mitra-Sol porque sus rasgos no son tan estilizados como los de Atis y porque este suele tener una expresión sombría. Sin embargo, se podrían aducir muchas representaciones de Atis similares a esta, como puede comprobarse en el *LIMC* (nos 339–367). De entre todas ellas, destacaría la del cuenco de plata de Hildesheim (2.15.01.01) conservado en el Museo de Berlín (nº inv. 3779.4; *LIMC*, nº 345) por ser en la que Atis presenta una cabellera leonina, aunque no tanto como la que tiene la de Montilla (2.15.01). La más obvia confusión entre Atis y Mitra es el Atis tauróctono que aparece en cinco terracotas de Panticapea, al sur de Rusia, quizá como una particularidad local (2.15.01.02)[14]. Parece, no obstante, que es determinante para la identificación de Atis el colgante con la *bulla*, ajeno a la iconografía mitraica. Está, en cambio, presente en representaciones de Atis, como la del Musée de la Civilisation Gallo-Romaine de Lyon (2.15.01.03; *LIMCR*, nº 361), o el Atis del relieve de *Emerita Augusta* (1.03.01). Por lo demás, aunque se supuso que el busto era un atalaje de carro, no parece haber tenido ese destino, dada la presencia de restos de plata; el vástago posterior hubo de servir para sujetarlo, pero no necesariamente con una finalidad funcional.



| 2.15.01.01 |
Cuenco de plata de Hildesheim.



| 2.15.01.02 |
Atis tauróctono de Panticapea.



| 2.15.01.03 |
Busto de Atis de Lyon.

14 *LIMC*, "Attis. XXXVIII. Mithras-Attis als Stiertöter". La imagen aquí reproducida corresponde al nº 308.

2.16. **VILLA DEL RUEDO** (ALMEDINILLA, CÓRDOBA)

2.16.01. Estatua de Atis de pie en caliza marmórea norteafricana, *giallo antico*, con vetas anaranjadas y violáceas. Le faltan la cabeza y el antebrazo derecho. La mano, que sustentaba el mentón apareció separada. El brazo izquierdo cruza por delante del vientre. Va vestido con la indumentaria habitual, con clámide sujeta por dos fíbulas de disco. Conserva el agujero en el que debía ir el vástago de hierro que sujetaría la cabeza. La parte posterior no está tallada, por lo que no se vería exenta. Fue encontrada en 1988 en el estanque del peristilo de la villa de El Ruedo, en las cercanías de Almedinilla. Museo Histórico Municipal, nº inv. CE00164. Fecha: época Antonina. Foto 2.16.01.


| 2.16.01 |
Atis de Almedinilla.

Vaquerizo, 1990, pp. 131–132; Vaquerizo *et al.*, 1994, pp. 94–95; Blanco – Pérez, 1996, p. 127; Vaquerizo – Noguera, 1997, pp. 166–170; Noguera, 2000, pp. 118-119; Peña Jurado, 2009, nº 459, p. 339; Bayer, 2015, nº 6, pp. 63–64.
Altura: 59 cm.

Vaquerizo y Noguera (1997, p. 168) consideran que la estructura morfológica de la figura expresa su función como trapezóforo en el mobiliario doméstico. Estaría adherida a la superficie plana de un mueble, posiblemente una mesa o consola. Según Noguera (2000, p. 124), la pieza, como algunas otras de la *villa*, habría sido tallada en el norte de África e importada desde allí. El hecho de que la parte posterior no esté esculpida debilita la idea de que estuviera situada como adorno del estanque. La presencia de estatuas en estanques parece más bien relacionada con su deposición y abandono. La similitud con el trapezóforo de *Arva* (2.08.01) debe tenerse en cuenta para mantener ciertas reservas sobre su identificación con Atis, ya que Beltrán ha defendido que este modelo iconográfico es más bien una representación habitual de orientales.

2.17. **CERRO MURIANO** (CÓRDOBA)

2.17.01. Terracota roja con representación de dos figuras aparentemente sentadas, aunque está rota y falta la parte inferior. Una de las figuras representa a un joven imberbe de formas feminoides, con anchas caderas y senos prominentes, tocado con gorro frigio. Va cubierto por los hombros con un manto que deja al descubierto el torso hasta por debajo del ombligo y se cierra en el pubis adoptando la forma de una vulva. El joven sujeta con la mano izquierda los pliegues del manto, formando así la parte inferior del cierre vaginal. A su derecha, una figura femenina, con la cabeza ligeramente inclinada, le sujeta el brazo derecho con el suyo, ayudando a exhibir la desnudez. Va cubierta con una túnica y lleva el pelo recogido en bandas sobre la cabeza y suelto por detrás hasta el cuello. Se trata de una posible

representación infrecuente de Cibeles y Atis (tipo Blech, completo). Museo Arqueológico Nacional de Madrid, nº inv. 3443.

Laumonier, 1921, nº 940, p. 205, lám. CXXI. 4; Blech, 1993, p. 191, nota 363, nº 16.
Altura: 11 cm.

Blech considera que esta terracota representa a dos mujeres y sugiere, con dudas, que se trata de Venus y Helena.

2.17.02. Busto de terracota gris con posible representación de Atis (tipo Blech). Presenta una melena abundante de rizos compactos que caen a ambos lados del rostro. Por debajo del cuello se anuda el manto abierto que insinúa una vulva. Los pechos están ligeramente marcados. Recuerda las terracotas de la tumba de Sentia Mapalia (2.01.11) en Córdoba y la de Cádiz (2.11.02), cuya tosquedad comparte. Museo Arqueológico Nacional de Madrid, nº inv. 3444. Fecha: siglo II d.C.

Laumonier, 1921, nº 951, p. 208, lám. CXXIII.1; Paris, 1936, pp. 114–115, lám XLV.1; Brelich, 1958, p. 906; Blech, 1993, p. 191, nota 363, nº 11; Vaquerizo, 2002–2003, p. 321; Vaquerizo, 2004, pp. 82–83.
Altura: 14 cm.

Véase el comentario a 2.01.11.

2.18. ***MALACA*** (MÁLAGA)

2.18.01. Estatua de Atis (grupo B) de piedra. Es una pieza de buena factura que muestra a Atis adolescente, de pie, con el brazo izquierdo sobre el vientre y el derecho levantado, quizá en posición de sostener el mentón. Lleva un *chiton* con mangas que debía llegar hasta las rodillas. Le faltan ambas piernas. Fue hallada en las excavaciones del teatro romano realizadas en 1960. Fecha: mediados del siglo II d.C.

García y Bellido, 1963b, nº 6 y fig. 7, p. 184; GyB, *ROER*, nº 17, p. 61; Baena del Alcázar, 1984, nº 13, p. 73 y lám. XIII.2; Vermaseren, *CCCA* V, nº 156, p. 59 y lám. XLIV; Vermaseren – de Boer, 1986, nº 7, p. 24; Baena del Alcázar, 2005, pp. 196–197, figs. 11–12; Bayer, 2015, nº 10, p. 65.
Dimensiones: aprox. 90 cm de altura.

Se trata de una representación habitual en teatros, de modo que hubo de formar parte de la decoración del edificio en el que se encontró. Esa finalidad funcional no anula su potencial religioso, no vinculado a una ritualidad específica, sino a un sentimiento de devoción colectiva.



| 2.18.01 |
Estatua de Atis del teatro de Málaga.

2.18.02. Estatua de Atis (grupo B) acéfala de caliza blanco-rojiza del Torcal de Antequera, adosada a una plancha de mármol rectangular. Le falta la parte inferior de las piernas. Porta un *chiton* con mangas largo hasta las rodillas y se cubre con larga capa. Tiene el brazo izquierdo cruzado sobre el abdomen y el derecho doblado en posición de sostener el mentón. El peso del cuerpo descansa sobre la pierna derecha; la pierna izquierda se cruza por delante de la primera. Fue hallada en el teatro romano, como la anterior. Fecha: mediados del siglo II d.C. Foto 2.18.02.



| 2.18.02 |
Estatua de Atis, Málaga.

García y Bellido, 1963b, nº 5 y fig. 6, pp. 183–184; GyB, *ROER*, *sub Addenda*, lám. XLIV, p. 63; Baena del Alcázar, 1984, nº 12, pp. 69–72 y lám. XIII.1; Vermaseren, *CCCA* V, nº 155, p. 59 y lám. XLIV; Vermaseren – De Boer, 1986, nº 8, p. 24; Baena del Alcázar, 2005, pp. 196–197, fig. 10; Corrales – Mora, 2005, p. 72, fig. 66; Martínez Maza – Alvar, 2007, p. 365, nota 70; Bayer, 2015, nº 9, p. 65; *CER.ES*, nº A/CE04887.

Dimensiones: 46 x 16 cm.

2.18.03. Estatua yacente de Atis procedente del teatro romano. Fecha: siglo II d.C. Foto 2.18.03.



| 2.18.03 |
Atis yacente.

2.19. ***ACINIPO*** (RONDA, MÁLAGA)

2.19.01. Aplique con busto de Atis (grupo C). En 1954 se encontraba en manos de un particular. Es similar a los objetos recuperados en Córdoba (2.01.13), Zambra (2.13.01), Montilla (2.15.01) o Santa Marina (3.30.01). Paradero desconocido.

GyB, *ROER*, nº 22, p. 62; Vermaseren, *CCCA* V, nº 157, p. 59; Sáenz Preciado – Sáenz Preciado, 1995, p. 310; Fernández Ubiña, 1996, p. 431, nota 74; Bayer, 2015, nº 14, p. 67.

2.20. ***SEXI*** (ALMUÑÉCAR, GRANADA)

2.20.01. Cabeza de terracota de un posible Atis procedente de la factoría de salazones de El Majuelo. El rostro del joven está moldeado con elegante sencillez. Va tocado con el gorro frigio que deja ver el cabello rizado enmarcando el rostro sereno. Museo Arqueológico de Almuñécar. Fecha: finales del siglo I d.C. o siglo II. Foto 2.20.01.



| 2.20.01 |
Atis de El Majuelo.

Ruiz Fernández – Molina Fajardo, 1982, p. 334, fig. 17; Molina Fajardo – Johannes, 1984, p. 245, fig. 1, nº 1, p. 246, p. 248, lám. 1, nº 1 y p. 254; Blech, 1993, p. 127, lám. 53g; Molina Fajardo, 2000, p. 204, fig. 1; Vaquerizo, 2004, nº 24, p. 25, p. 70, y láms. III y XLV.

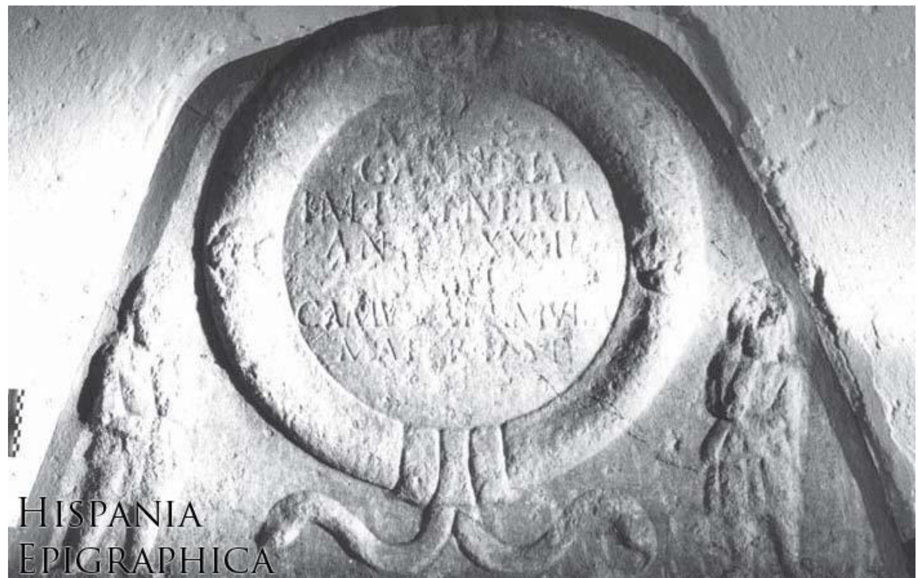
Dimensiones: 7,1 cm.

La primera referencia a las terracotas de El Majuelo es de 1982, pero en esa publicación no menciona la que aquí nos afecta. Se agrega con posterioridad al repertorio de El Majuelo, de donde se han exhumado piezas muy variadas, lo que impide una interpretación contextual segura.

2.21. ***NERTOBRIGA*** (FREGENAL DE LA SIERRA, BADAJOZ)

2.21.01. Lápida funeraria de forma triangular con el vértice superior curvo. La inscripción está enmarcada por una corona en cuya base va atada una cinta que se transforma en dos serpientes que se dirigen hacia los ángulos inferiores. En cada uno de ellos se representan sendas figuras estantes, sin cruzar las piernas, de *Attis tristis* en simetría, de modo que la figura de la derecha sostiene el mentón con su mano derecha, mientras que la otra lo sostiene con la izquierda; el brazo contrario se cruza en el abdomen. Se encuentra en la pared de una casa particular de la finca "La Pepina", en el término municipal de Fregenal. Fecha: segunda mitad del siglo II d.C. o comienzos del III. Foto 2.21.01.

> *D*(*is*) / · *M*(*anibus*) · *s*(*acrum*) / · *Camuria* · / *P*(*ubli*) · (*et*) *M*(*arci*) *l*(*iberta*) *Veneria* / *ann*(*orum*) [*X*]*XXIII* · / · *s*(*it*) *t*(*ibi*) *t*(*erra*) *l*(*evis*) · / *Camuria Primula* / *mater d*(*e*) · *s*(*uo*) · *f*(*ecit*)
>
> "Consagrado a los dioses manes. Camuria Veneria, liberta de Publius y Marcus, de 33 años. Que la tierra te sea leve. Su madre, Camuria Primula, lo realizó con su dinero".



| 2.21.01 |
Relieve funerario con dos Atis en Fregenal.

AE, 1992, 972; *AE*, 1995, 765; *HEp*, 5, 1995, 70; Vázquez – Muñoz – Poyato, 1995; Canto, 1997a, nº 43, p. 71; *HEp*, 7, 1997, 75; Blanco García – Pérez González, 1996, nº 2, p. 127; Vázquez – Muñoz – Poyato, 2011; *HEpOL* 5128.

El monumento funerario de Camuria Veneria es un excelente ejemplo de la elección de Atis como acompañante de difuntos. La singularidad de este caso es que Atis aparece representado dos veces de cuerpo entero, cuando lo habitual es que, en los casos en los que se duplica su presencia, solo se represente la cabeza. No hay explicación satisfactoria sobre esta doble presencia de la divinidad.

2.22. ***ILITURGI*** (MENGÍBAR, JAÉN)

2.22.01. Altorrelieve de mármol fragmentado con representación de Atis, hasta su cintura. Va tocado con el gorro frigio, del que caen hasta los hombros las cintas para atarlo. El gorro deja ver el cabello rizado, que enmarca el rostro ligeramente vuelto hacia la izquierda. Las pupilas está muy marcadas. El mentón está sustentado por la mano izquierda, mientras el brazo derecho cruza el torso. Va ataviado de manera habitual, con túnica. Hallado a comienzos del siglo XX en la finca de las Torres de Maquiz, a pocos kilómetros de Mengíbar, donde se localiza la antigua *Iliturgi*. Se encuentra en la colección particular de los Señores de La Chica. Fecha: finales del siglo I d.C. – primera mitad del II.

Baena del Alcázar, 1993, pp. 67–68 y 70, lám. III; Trillmich *et al.*, 1993, lám. 203a; Blanco García – Pérez González, 1996, nº 8, p. 128.

Altura: 54 cm.

Este relieve pudo haber formado parte de un conjunto funerario monumental al que debieron pertenecer los frisos con erotes y guirnaldas del mismo lugar, tal vez un monumento turriforme como sugirió Baena del Alcázar (1984, pp. 146–147), con elementos iconográficos báquicos, pero no metróacos, como él postula. Si el relieve con Atis perteneciera al mismo monumento, su presencia estaría motivada por su carácter funerario, pero no por su relación con Mater Magna ni con un indemostrable culto mistérico al que estuviera vinculado el propietario de la tumba.

2.70. PROCEDENCIA DESCONOCIDA

2.70.01. Asa de sítula de bronce con representación de Atis. Se desconoce la procedencia exacta, que pudiera ser la propia ciudad de Sevilla. La figura está representada de frente, con la cabeza ligeramente vuelta hacia la izquierda y cubierta con el gorro frigio. Apoya las manos en las caderas;



| 2.70.01 |
Asa de bronce del Museo de Sevilla.

los brazos, que se han perdido, estaban separados del cuerpo. Presenta las piernas separadas con la rodilla derecha un poco flexionada; los pies apoyan en un pequeño pedestal. Una túnica abierta deja ver el cuerpo desnudo y el monte de Venus. Las facciones se indican mediante incisiones poco refinadas. Museo Arqueológico de Sevilla, nº inv. ROD2143. Fecha: siglo II d.C. Foto 2.70.01.

CE.RES, nº ROD2143.
Dimensiones: 10,20 x 1,10-2 x 0,70-4,10 cm

La identificación de la figura como Atis no es segura. El asa debió pertenecer a una sítula de gran tamaño, pero eso no es motivo suficiente como para considerar que se trataba de un recipiente de uso ritual.

3. Tarraconense

3.18. ***BARCINO*** (BARCELONA)

3.18.01. Busto en bajorrelieve de Atis funerario. Hallado en julio de 1964 en la torre nº 25 de la muralla romana. Presenta la parte superior de la cabeza y la parte inferior del pecho fragmentada. Museo de Historia de la Ciudad de Barcelona, nº inv. 7844, sala D. Foto 3.18.01.



| 3.18.01 |
Busto de Atis en bajorrelieve.

Garrut, 1964, pp. 130–131; Hauschild – Mariner – Niemeyer, 1966, p. 184; Balil, 1978, nº 33, pp. 18-19; Munilla, 1979–1980, p. 279, nota 3; Vermaseren, *CCCA* V, nº 208, p. 76; Rodà, 2000, p. 177, lám. 8; Garrido, 2011, nº 422, p. 187 y pp. 374-375, lám. XCVII; Garrido – Rodà, 2013, p. 135, fig. 1a; Bayer, 2015, nº 27, pp. 75–76.

Dimensiones: 56 x 57 x 70 cm.

Seguramente el relieve procede de un monumento funerario y fue reutilizado en la muralla en los siglos III-IV.

3.18.02. Relieve fragmentado de Atis procedente de la muralla de *Barcino* (entre las torres 67 y 68, en la calle Banys Nous, número 16). Se conserva la mitad inferior del cuerpo desnudo que cruza, como es habitual en el tipo del *Attis tristis*, su pierna derecha por encima de la izquierda. Sostiene en su mano derecha un *pedum* invertido que se apoya en lo que parece ser una liebre o conejo agazapado. A la izquierda, unas cintas sustentan una siringa. Foto 3.18.2.



| 3.18.02 |
Relieve fragmentado de Atis.

Rodà, 2000, p. 177, lám. 9; Garrido – Rodà, 2013, pp. 135–136, fig. 1b; Bayer, 2015, nº 28, p. 76.

Dimensiones: 70,5 x 51,5 x 15 cm.

Con toda probabilidad la pieza fue reutilizada en la muralla, pero ignoramos cuál pudo haber sido su destino original. Como en el caso anterior, quizá procediera de un monumento funerario que tras ser destruido prestó sus materiales en el siglo III-IV para la construcción de la defensa de la ciudad.

3.19. ***TARRACO*** (TARRAGONA)

3.19.01. Dos relieves de Atis funerario del tipo A, tallados en la cara delantera de la tumba conocida como Torre de los Escipiones. Simulan estatuas con su propio pedestal. Cruzan las piernas de forma opuesta, buscando simetría. Fecha: inicios siglo I d.C. Foto 3.19.01.

Puig i Cadafalch, 1934, pp. 136ss; Cid Priego, 1947–1948, pp. 142, 153ss y láms. I, V, VI; García y Bellido, 1949, nº 1, p. 124; Hauschild – Mariner – Niemeyer, 1966, pp. 161–188; GyB, *ROER*, nº 6, p. 58; Alföldy, 1975, nº 921, pp. 401–402, lám. XCI-XCIII,1; Alföldy, 1978, p. 610 ss; Gamer, 1981, pp. 71–94; Koppel, 1985, nos. 169–170, p. 112 y lám. 75; Vermaseren, *CCCA* V, nº 204, p. 75; Hauschild, 1993, p. 333; Hesberg Von, 1993, p. 165; Koppel, 1993b, pp. 10–16; Rovira – Dasca, 1993; Mayer – Mirò – Perea, 1993, pp. 16–21; Hesberg Von, 1994, p. 168; Fernández Ubiña, 1996, p. 430; Aquilué – Dupré – Massó – Ruiz de Arbulo, 1999, pp. 103–104; Gros, 2001, p. 417; Blázquez, 2004, pp. 254–255; Macías – Menchón – Muñoz, 2005, pp. 70–71; Peña Jurado, 2007–2008, nº 10, pp. 124–125 y làm. 4; Clavería, 2009, p. 498; Bayer, 2015, nº 31, pp. 77–78; Gris – Ruiz de Arbulo, 2015; Gris - Ruiz de Arbulo, 2018, pp. 145-163.

Dimensiones: 185 x 26 cm.



| 3.19.01 |
Torre de los Escipiones.

El estudio de Gris y Ruiz de Arbulo establece de forma convincente la restitución más plausible del monumento. Se trataría de un cenotafio, presumiblemente encargado por la familia del difunto, según se desprende del *carmen* epigráfico conservado en el propio monumento. Siguiendo la lectura de Alföldy (*CIL* II², 14, 2306; *HEpOL* 9191), diría:

> *Ornate ea quae linqu*[*it specio*]*se vi*[*tae*] *suae rebus* / *posit*[*i*]*s negl*[*egen*]*s,* / *unum: statui re*[*liqui*]*s* (¡) *sep*[*ulc*]*hrum ubi perpetuo* / *remane*[*nt*]
>
> "Enaltecer todo aquello que él dejó, después de haber vivido una vida espléndida, olvidándose tan solo de una cosa: haber dejado para sus restos un sepulcro donde permanezcan por siempre"[15].

Entre las dos figuras de Atis había una placa de mármol inscrita que habría sido sustraída en el siglo XVI. Gris y Ruiz de Arbulo proponen que correspondería a un importante personaje local miembro del *ordo equester* que habría hecho carrera de la mano del propio Augusto, conocido por una inscripción de Mataró (*Iluro*, *CIL* II 4616; *HEpOL* 10262):

> *L*(*ucius*) *Marcius Q*(*uinti*) *f*(*ilius*) *Gal*(*eria tribu*) *Optatus* / *aedil*(*is*) *Tarracone II vir Ilurone* / *et II vir quinquennalis primus* / *praefectus Asturiae tribun*(*us*) *milit*(*um*) / *legionis secundae Augustae* / *annor*(*um*) *XXXVI* (*triginta sex*) *in Phrygia decessit*[16].
>
> "Lucius Marcius, hijo de Quintus, inscrito en la tribu Galeria, edil de Tárraco, duumvir de *Iluro* y primer duumvir quinquennal, prefecto de las *Asturiae*, tribuno militar de la legión II Augusta. Ha muerto en Frigia a la edad de treinta y seis años"

Alföldy (1983) sugirió un contexto vital muy convincente para el ecuestre, que tras prestar servicios en Hispania es destinado a Frigia, donde halló la muerte a los 36 años. Según este autor, su *cursus* se desarrollaría aproximadamente entre el inicio de la década de los años 20 a.C. y 19 a.C. Augusto lo habría conocido en *Tarraco* durante su estancia entre 26 y 25 a.C. Allí habría sido un joven edil al que le encarga las tareas administrativas de la reorganización del municipio de *Iluro*, como duunviro. Su buen quehacer le valdría a continuación el nombramiento para llevar a cabo la organización de los territorios situados al norte del Duero tras su pacificación en el año 25 a.C., con lo que pudo haber participado en la creación de la efímera provincia Transduriana. A continuación, sería tribuno de la *II Legio Augusta* y ya entre 20 y 19 a.C. acompañaría a Augusto a su viaje a Oriente, cuando estando en Frigia le sorprendería la muerte en circunstancias desconocidas.

Suponen Gris y Arbulo que la inscripción perdida sería análoga a la de Mataró, de modo que completaría la información proporcionada por la familia sobre el destinatario del monumento funerario, un cenotafio para el fallecido en Frigia. Estos mismos autores encuentran en esta circunstancia la explicación para la aparición tan precoz de los Atis funerarios en la decoración de la tumba: un dios protector frigio para el familiar muerto en su territorio de origen.

15 Las variantes con respecto a la propuesta alternativa de Mayer, Miró y Perea (1993) son pequeñas, pero muy significativas para la interpretación del texto: *Ornate ea quae linqu*[*it opera*]*se vi*[*tae*] *suae rebus* / *posit*[*i*]*s negl*[*igen*]*s,* / *unum statuit e*[*nim sui*]*s* (¡) *sep*[*ulc*]*hrum ubi perpetuo* / *remane*[*ant*] ("Enaltecer las obras que dejó al morir, olvidándose de él, erigió para los suyos un solo sepulcro donde han de permanecer para siempre").

16 Fabre – Mayer – Rodà, 1983, nº 5, p. XX y 1984, nº 101, p. 147. El personaje fue estudiado por Le Roux (1982, pp. 101–103), al que siguen Fabre, Mayer y Rodà (1984, p. 149 y nota 124) al situarlo entre 50 y 75 d.C., lo que deja sin explicación el destino en Frigia.

La hipótesis es sugerente, pero su fundamentación tiene muchos puntos débiles. Uno de ellos es que el viaje de Augusto a Oriente no parece haber incluido Frigia, por lo que la vinculación es inconsistente. Por otra parte, si Atis no forma parte del repertorio de la iconografía funeraria en Hispania en las últimas décadas del siglo I a.C. ¿cómo sabían los familiares que acometieron la erección del cenotafio que Atis funerario era un elemento iconográfico apropiado? ¿Serían ellos los agentes introductores de esta iconografía tan exitosa a partir de media centuria más tarde? Da la impresión de que en el afán de cerrar el círculo en torno a la enigmática Torre de los Escipiones se han movilizado demasiados recursos especulativos interesantes, pero inconsistentes. Como consecuencia, parece más probable regresar a una cronología posterior, época de Augusto o Tiberio como ya habían defendido por la paleografía Alföldy o Gómez Pallarés (2002, p. 116), o con argumentos diferentes del primer tercio del siglo I d.C. (Aquilué – Dupré – Massó – Ruiz de Arbulo, 1999, pp. 103–104), o incluso más avanzado el siglo I d.C., como proponían Mayer, Miró y Perea (1993).

3.19.02. Cabeza, en piedra de la cantera del Mèdol, de Atis niño tocado con el gorro frigio hallada en la necrópolis paleocristiana de Tarragona, donde había sido reutilizada como material de construcción. Procede, probablemente, de un monumento funerario que se habría alzado en la zona. Su identificación como Atis parece estar fuera de duda. Museo y Necrópolis paleocristianos, Museo Arqueológico de Tarragona, nº inv. MNAT P-893. Fecha: siglo II d.C. Foto 3.19.02.

Del Arno, 1881, p. 54, fig. 62; Oliva – Tulla – Bertrán, 1927, nº 69, p. 66, lám. X, 2; Serra-Rafols, 1921–1926, pp. 98–99, fig. 179; Balil, 1955, p. 128; GyB, *ROER*, nº 23, p. 62; Balil, 1983, nº 122 y 123, pp. 253–254, lám. XI. 123; Koppel, 1985, nº 102, pp. 79–80 y lám. 40.1; Vermaseren, *CCCA* V, nº 203, p. 75; Oria, 1997, nº 5, p. 119; Bayer, 2015, nº 30, p. 77.

Dimensiones: 42 x 20 x 30 cm.



| 3.19.02 |
Cabeza de Atis.

La cabeza es lo único que se conserva de una estatua de tamaño natural que probablemente correspondería a un Atis estante.

Balil y Vermaseren aseguran que se trata de dos cabezas de arenisca halladas en el cementerio paleocristiano de san Fructuoso de Tarragona y que habrían sido talladas a principios del siglo I d.C. Sin embargo, nosotros no hemos podido identificar más que una.

3.19.03. Escultura de Atis funerario hallada en la casa nº 55 de la Plaza de la Fuente. Museo Arqueológico de Tarragona, nº inv. 7600, sala V.

Munilla, 1979–1980, p. 279, nota 3.

3.19.04. Escultura de Atis funerario hallada en 1981 en las excavaciones del antiguo Colegio de Jesús y María, de la calle Méndez Núñez. Museo Arqueológico de Tarragona.

Munilla, 1979–1980, p. 279, nota 3; Koppel – Rodà, 1996, p. 154.

3.19.05. Fragmento de busto de terracota con posible representación de Atis (tipo Blech) con peinado femenino, similar a uno de los hallados en la tumba de Sentia Mapalia en Córdoba (2.01.11). Museo Arqueológico de Tarragona. Fecha: siglo II d.C.

Blech, 1993, p. 191, lám. 72b.

3.20. ***VALENTIA*** (VALENCIA)

3.20.01. Cuatro Atis (grupo A) en bajorrelieve distribuidos dos a dos sobre dos lápidas funerarias con inscripción, de caliza gris oscura. Fueron halladas el 23 de enero de 1928 en un lugar de Valencia conocido como "La Cenia", en la confluencia de las calles del Almudín, Peso de la Harina y La Leña. Ambas debieron formar parte del mismo monumento funerario, pero aparecen reutilizadas en una sepultura tardía. Las cuatro representaciones de Atis son muy semejantes, pero no idénticas. El dios viste indumentaria oriental con túnica, *anaxyrides* y gorro frigio y en los cuatro relieves aparece con las piernas entrecruzadas, apoyado en una falsa pilastra rematada por un capitel. Museo Histórico Municipal de Valencia. Fecha: siglos I-II d.C.

Lápida 1

L(*ucio*) *Antonio L*(*uci*) *f*(*ilio*) / *Gal*(*eria tribu*) *Nigro* / *Iulia G*(*ai*) *f*(*ilia*) *Maxima* / *mater* // *C*(*aio*) *Iulio C*(*ai*) *f*(*ilio*) *Gal*(*eria tribu*) / *Nigro aedili, de*/*curioni Valentino*/*rum Veteranorum, Iulia* / *C*(*ai*) *f*(*ilia*) *Maxima patri.*

Lápida 2

L(*ucio*) *Antonio L*(*uci*) *f*(*ilio*) *Gal*(*eria tribu*) / *Crescenti aed*(*ili*), *II vir*(*o*) / *flamini. Huic defuncto* / [*ab*] *universo ordine Valenti*/[*norum*] *decreta est publica lauda*/[*tio et locus*] *sepultura*[*e et*] *funeris im*/[*pe*]*nsa et statua ex de*(*creto*) *d(ecurionum) Veteranorum.*// *L*(*ucio*) *Antonio L*(*uci*) *f*(*ilio*) *Gal*(*eria tribu*) *Crescenti* / *filio Iulia C*(*ai*) *f*(*ilia*) / *Maxima mater.*

Beltrán Villagrasa, 1928, pp. 93 ss. (= Beltrán Villagrasa, 1972, pp. 100 ss.); Beltrán Villagrasa, 1927–1931, p. 374; *AE*, 1933, 5 y 6; *AE*, 1938, 21–23; Pereira, 1979, n°s 22 y 23, pp. 42–46; Munilla, 1979–1980, p. 279, nota 3; Balil, 1983, n°s 124–127, pp. 27–29; Vermaseren, *CCCA* V, nº 198, p. 73; Alvar, 1993a, p. 45; Jiménez Salvador, 1996, pp. 185–188, lám. I y II, a-d; Corell, 1997, n°s 26 y 27, pp. XX (= Corell, 2009, 28 y 29, p. XX); *CIL* II^{2}/14, 24 y 25; Arasa, 2002, p. 82; Martínez Perona, 2009, p. 117; Bayer, 2015, nº 34, p. 80; Navarro Caballero, 2017, nº 606, 1–2; *HEpOL* 11812 y 11813; HD021936 y HD023634; EDCS-09100026 y EDCS-09100025.

Dimensiones: 205 x 84 x 17-19 / 22-24 cm.

Se trata del monumento funerario de los miembros de una familia aristocrática de *Valentia*. G. Iulius Niger fue edil y decurión de los *veterani*, una de las dos comunidades que integraban la colonia. Su nieto L. Antonius Crescens fue edil, dunviro y *flamen*. Las inscripciones nada indican sobre una posible

adscripción específica de la familia al culto de Atis, por lo que debemos interpretar estas presencias de Atis como una devoción familiar relacionada frecuentemente con su acompañamiento de los difuntos.



| 3.20.02 |
Relieve de Atis.

3.20.02. Relieve de Atis (grupo A) en caliza oscura local que debió formar parte de un monumento funerario. Hallado en el puerto de Valencia, El Grao, no después de 1865. Había sido reutilizado como lastre. Faltan los pies y la pierna izquierda está desconchada desde algo más abajo de la rodilla. Museo de Bellas Artes de Valencia, nº inv. 1559 Fecha: finales del siglo I o comienzos del II d.C. (Vermaseren). Foto 3.20.02.

Laborde, 1806, lám. XCIX, c = (edición en catalán de Valls – Massot, 1975, II, p. 29); Hübner, 1862, p. 228, nota 2; Reinach, 1912, II, nº 3, p. 471; Tramoyeres, 1909; Albertini, 1911–1912, nº 21 y figs. 27–28, pp. 340–341 (mal citado por GyB, *ROER*, p. 59, nota 1); Gómez-Moreno – Pijoán, 1912, nº 38, pp. 80–82; Tramoyeres – Fita, 1917, p. 40 con nota 2; Almarche, 1918, p. 7; Barberá, 1923, p. 12; Mélida, 1935, p. XX, fig. 245; García y Bellido, 1949, p. 124, nota 1; Balil, 1955, p. 128, nota 17; Hauschild – Mariner – Niemeyer, 1966, p. 184 y lám. 53; GyB, *ROER*, nº 8, p. 59; Balil, 1983, nº 128, p. 28 y lám. XIII, 4; Vermaseren, *CCCA* V, nº 197, p. 73 y lám. LV; Vermaseren – De Boer, 1986, p. 25; Jiménez Salvador, 1996, pp. 187–188, lám. II, e; Arasa, 2002, pp. 82–83; *id*. 2004a, pp. 236–237; Aldana – Martí – Montesinos, 2009, p. 264; Martínez Perona, 2009, p. 117; Arasa, 2012, p. 91, fig. 2; Bayer, 2015, nº 33, pp. 79–80; Arasa, 2018, p. 198.

Altura: 93 x 30 x 31 cm.

Gómez Moreno y Pijoán lo dan por un personaje mitraico. García y Bellido (1949, p. 124, nota 1) menciona, por error, dos estatuas de Atis procedentes de El Grao.

3.21. **VILLA DE EL VILAR** (EL PUIG, VALENCIA)

3.21.01. Estatua de Atis en semibulto del tipo *Attis tristis* (grupo A), en mármol. El dios presenta las piernas cruzadas, el mentón apoyado en la mano derecha y la mano la izquierda en la cintura. Aparece ataviado con la indumentaria oriental característica, esto es, túnica manicata anudada a la cintura, *anaxyrides* y gorro frigio. La estatua fue vista y dibujada por Laborde en el palacio arzobispal, donde formaba parte de la colección del arzobispo Mayoral, continuada por el arzobispo Fabián y Fueyo. Había sido hallada en El Puig, en el emplazamiento de una rica villa romana. Perdida en la destrucción del palacio en 1813. Fecha: a partir de la mitad del siglo II d.C.

Laborde, 1806, lám. XCIX, c; Hübner, 1862, p. 228, nota 2; Reinach, 1912, II, nº 3, p. 471; Tramoyeres, 1909; Albertini, 1911–1912, nº 21 y fig. 28, pp. 340–341; Tramoyeres – Fita, 1917, p. 40, nota 2; GyB, *ROER*, nº 7, p. 58; Balil, 1983, nº 129, pp. 28–29 y lám. XIV, 1–2; Vermaseren, *CCCA* V, nº 197, p. 73 y lám. LV (la identifica con el número anterior); Jiménez Salvador, 1996, p. 189; Arasa, 2004a, pp. 236–237, fig. 1, 5; Arasa, 2004b, pp. 319–320; Martínez Perona, 2009, p. 117; Arasa, 2011, pp. 62–63 y fig. 5; Bayer, 2015, nº 35, pp. 80–81; Arasa, 2018, p. 198, fig. 11, 2.

Dimensiones: 123 cm de altura (indicados en el dibujo de Laborde).

Albertini y Vermaseren identifican esta representación de *Attis tristis* en semibulto con el relieve del mismo tipo atideo hallado en el puerto de Valencia, El Grao (3.20.02). Balil, en cambio, rechaza esta identificación, pues ni las medidas de ambas piezas se corresponden, ni la condición de escultura en semibulto es equiparable a la de un relieve, por añadidura poco acusado. Albertini admite la existencia de diferencias en la representación y en las dimensiones de ambas figuras, pero las achaca a una falta de fidelidad de la reproducción de Laborde, o al mal estado de conservación del relieve de El Grao. La fotografía de este último y el dibujo de Laborde realmente difieren lo suficiente para considerar que se trataba de dos documentos distintos, pero dada la desaparición de la escultura de El Puig, no podemos tener certeza de ello. Balil y Jiménez apuntan a la posibilidad de que la figura fuera un pie de mesa.

3.21.02. Posible estatua de Atis (grupo B). Como la anterior, procede de la villa de El Vilar, formaba parte de la colección arzobispal y se perdió en el bombardeo de 1813. Es conocida por un dibujo de Laborde. La figura está desnuda, de pie, con el gorro frigio y las piernas cruzadas como en el grupo A, pero aquí se han seguido de cerca los modelos praxitélicos, hasta tal punto que podría tratarse de un Paris. Le faltan los brazos, que debían caer a lo largo del cuerpo marcando una ligera flexión. Su gorro frigio es el único elemento distintivo que permitiría identificar la figura con Atis, hecho por el cual la estatua se incluye en el grupo de representaciones "neutrales" (Vermaseren, 1966, pp. 54–55) que pueden ser confundidas con alguna otra divinidad, como Ganímedes, Mitra o Paris, entre otros. Fecha: a partir de la mitad del siglo II d.C.

Laborde, 1806, lám. XCIX, a y p. 78; Hübner, 1862, p. 228, nota 2; Reinach, 1912, II, nº 8, p. 472; Albertini, 1911–1912, nº 18, fig. 24, p. 339; Balil, 1955, p. 128; GyB, *ROER*, nº 13, p. 60; Balil, 1983, nº 130, pp. 256–257, lám. XII. I 30; Jiménez Salvador, 1996, p. 189; Oria, 1997, nº 6, p. 119; Arasa, 2004a, pp. 236–237, fig. 1, 1; Arasa, 2004b, p. 320; Martínez Perona, 2009, p. 117; Arasa, 2011, p. 62 y fig. 1; Bayer, 2015, nº 36, p. 81; Arasa, 2018, p. 194, fig. 9, 1.

Vermaseren no recoge esta escultura, posiblemente por pertenecer al grupo de representaciones "neutrales". Ciertamente, la desnudez de la figura y sus curvas praxitélicas sugieren que podría ser una representación de Paris más que de Atis.

3.22. ***MAGO*** (MAHÓN, MENORCA)

3.22.01. Placa de mármol fragmentada en su lado derecho. Contenía una inscripción en la que Badius Honoratus y Cornelius Silvanus erigen un templo a Mater Magna y Atis, por lo que remitimos a la ficha del catálogo de Mater Magna (3.22.01).

3.23. **VILLA DE EL BOSQUET** (ELCHE, ALICANTE)

3.23.01. Pequeña cabeza de Atis con gorro frigio (tipo C), en mármol. Presenta parte del rostro dañado. Hallada por azar en la villa de El Bosquet hacia 1915–1920. Museo Arqueológico Municipal de Elche.

GyB, *ROER*, nº 25, p. 62; Vermaseren, *CCCA* V, nº 196, p. 73; Arasa, 2004a, p. 242, fig. 6; Bayer, 2015, nº 47, p. 87.

Altura: 14 cm.

3.24. **VILLA DE FORTUNATUS** (FRAGA, HUESCA)

3.24.01. Estatua de Atis *tristis* (tipo A) en mármol de Carrara. Apareció en la villa romana que se comenzó a excavar en 1926, conocida como Villa Fortunatus[17]. La talla no es refinada. Atis sostiene su mentón con la mano derecha, mientras que la izquierda cruza el vientre; asimismo la pierna izquierda cruza sobre la derecha. El tratamiento de los ojos y los pliegues se adecuan a la estética tetrárquica. Museo de Huesca, nº inv. 08188. Fecha: inicios del siglo III d.C. Foto 3.24.01.

Galiay, 1941, lám. 8; Serra i Ràfols, 1943, p. 26 y lám. XVII; GyB, *ROER*, p. 59; Vermaseren, *CCCA* V, nº 206, p. 76; Fernández-Galiano, 1992a, p. 21; Fernández Ubiña, 1996, p. 431, nota 74; Paz Peralta, 1997, pp. 184–185 y 216; Paz Peralta, 2001a, pp. 76–79; Vidal Álvarez, 2005, pp. 11 y 13, nota 28; Bayer, 2015, nº 52, p. 90.

Dimensiones: 75 x 20,50 x 17,50 cm



| 3.24.01 |
Atis de la villa de Fortunatus.

Vidal Álvarez señala que se trata de una pieza importada, manufacturada en los talleres de Roma en época constantiniana. Puede haber servido como trapezóforo, para sostener una mesa. En consecuencia, al igual que los ejemplares de *Arva* (nº 2.08.01), la villa de El Ruedo (nº 21.16.01) y *Lucena* (nº 2.14.01), quizás no deba ser considerado como una imagen de Atis, sino como la representación de un bárbaro, de acuerdo con los gustos de los propietarios de las villas. No existe ninguna razón para sustentar la idea de Fernández Galiano (2011, pp. 235-236) de que la villa de Fortunatus sería un edificio que albergara una comunidad de seguidores de los dioses frigios.

3.25. **CABEZO LADRERO DE SOFUENTES** (ZARAGOZA)

3.25.01. Friso funerario con dos cabezas de Atis en relieve perteneciente verosímilmente al mausoleo del *eques romanus* C. Atilius Aquilus, cuya inscripción funeraria se conserva[18]. El conjunto monumental era seguramente turriforme. Algunos bloques se conservan reutilizados en la base del torreón medieval que preside el caserío de la localidad de Sofuentes (Fatás – Martín-

17 El nombre del propietario aparece a ambos lados de un crismón, lo que ha conducido a considerar a Fortunatus como cristiano. Por ello, la denominación común de "villa Fortunatus" debe ser definitivamente corregida por "villa de Fortunatus".

18 *C*(*aio*) · *Atili*[*o - f*(*ilio*)] *Aquilo* / *fil*[*io*] / *Corneli*[*a - f*(*ilia*)] *Placida* / *h*(*ic*) · *s*(*itus*) *e*[*st*?] (*CIL* II, 2974; *HEpOL* 8808). Una reproducción 3D de este epígrafe y de la decoración del monumento con los dos Atis se encuentra en *https://sketchfab.com/banalesmuseovirtual/collections/funeraria-a54d2398cb15449db7bf33f481582aa2* [consultado por última vez el 17 de agosto de 2022].

Bueno, 1977, n°s 1, 4 y 6). El bloque correspondiente al extremo derecho del ornamento con guirnalda, la parte inferior de un *clipeus* y dos cabezas de Atis (nº 2) fue sustraído por el P. Recondo, jesuita de Javier, en 1955. En la actualidad se encuentra en los depósitos del Servicio de Patrimonio Histórico del Gobierno de Navarra en Orvina, Pamplona. Fecha: finales del siglo I d.C. Foto 3.25.01.

Fatás – Martín-Bueno, 1977, nos 1, 2, 4 y 6, pp. 232–243; Vermaseren, *CCCA* V, nº 213, p. 78; Fernández Ubiña, 1996, p. 430; Marco, 1997, p. 306; Bayer, 2015, nº 55, p. 91.



| 3.25.01 |
Relieve de Atis de Sofuentes.

3.25.02. Pesa de balanza (*aequipondus*) en bronce con representación de un busto de Atis. Viste una *tunica manicata* sujetada en su lado derecho por una gran fíbula de disco y está tocado con el gorro frigio. Lleva al cuello una gargantilla de la que parece pender un adorno o amuleto. En la parte inferior parecen distinguirse los dedos de las manos sosteniendo el manto y unos frutos o flores. La pieza fue hallada por los hermanos Eugenio y Prudencio Purroy a finales de los años sesenta en el transcurso de labores agrícolas en las fincas situadas al pie de la ladera oeste del Cabezo Ladrero, que debió albergar el espacio funerario y de necrópolis de una *ciuitas*. La pieza se encuentra en posesión de su descubridor, vecino de la localidad. Fecha: siglo II d.C. Foto 3.25.01.

Cabello, 2007, p. 102 (con foto); Moreno Gallo, 2009, p. 51 (con foto); Jordán – Andreu – Bienes, 2010, pp. 231–232, fig. 25; Erice, 2014, pp. 255–264, fig. 1; Andreu – Peréx, 2016; Museo Virtual de Los Bañales (reconstrucción en 3D con abundante aparato de anotaciones y descripción), https://skfb.ly/NTAH.

Dimensiones: 13,3 cm de altura, base 8 de ancho y 6 de grosor.

La identificación de la figura representada con Atis ha sido sólidamente establecida por Romana Erice (2014), tras un exhaustivo análisis de los elementos visibles.



| 3.25.02 |
Aequipondus con Atiss.

3.26. ***ANDELO*** (MURUZÁBAL DE ANDIÓN, NAVARRA)

3.26.01. Aplique de bronce con representación de la cabeza de Atis. Lleva el rostro enmarcado por rizos simétricos y tocado con el gorro frigio. La pieza es hueca y en la parte posterior lleva un vástago de sujeción. En posesión de Pablo Landa, vecino de Sofuentes. Fecha: siglos I–II d.C.

Mezquíriz, 2009, p. 202; Mezquíriz, 2011, nº 3, p. 39.

Altura: 3 cm.

3.27. **MURIEL** (GUADALAJARA)

3.27.01. Pasarriendas de carro en bronce, fundido a molde, con representación del busto de Atis (tipo C), juvenil, con manto que le cubre los hombros, sujeto con una fíbula y tocado con gorro frigio. Este emerge de un *calyx*, colocado en un pedestal en el que está grabado un motivo esquemático con forma de árbol, quizás un pino. Del pedestal troncopiramidal salen dos semianillas, por donde pasaría el atalaje. Hallado en Poyato de Peñacabra, Muriel. Museo Arqueológico Nacional, nº inv. 38663. Fecha: contexto arqueológico del siglo IV, pero el objeto puede ser anterior. Foto 3.27.01.

Fernández de Avilés, 1958, pp. 32–33, fig. 12; García y Bellido, 1949, nº 478, p. 449, lám. 334; GyB, *ROER*, nº 24, p. 62; Blanco, 1968, p. 98; Vermaseren, *CCCA* V, nº 200, p. 74; Arce – Caballero, 1990, nº 297, p. 318; Fuentes, 1990, pp. 117–135, esp. 121; Fernández Ubiña, 1996, p. 431, nota 74; Gamo, 2013, p. 227; Bayer, 2015, nº 51, pp. 89–90; Romero Mayorga, 2016, pp. 228 y 230, fig. 117; *CER.ES*, nº 38663.

Dimensiones: 18 x 14,5 x 4,9 cm.



| 3.27.01 |
Pasarriendas con Atis, Muriel.

Para Blanco, este objeto sugiere la persistencia del culto en España hasta la Baja Antigüedad. La datación del siglo IV viene dada por el conjunto de materiales asociados, que corresponden a la reocupación en esa época de un viejo castro celtibérico. Nada impide considerar que la pieza es anterior al siglo IV y que hubiera tenido un uso funcional desprovisto de cualquier vínculo religioso en la Tardoantigüedad. Ese mismo uso podría haber tenido en el siglo II o III, pero con una connotación apotropaica.

3.28. ***SEGISAMA*** (SASAMÓN, BURGOS)

3.28.01–02. Dos asas de grandes recipientes de bronce con representación de Mater Magna, un león y Atis. Museo Arqueológico de Barcelona, n^{os} inv. 5533 y 5534. Fecha: siglo II d.C. Fotos 3.28.01 y 3.28.02.

Estas dos piezas se corresponden con los números 3.28.01 y 3.28.02 del catálogo de Mater Magna, donde se encuentra la descripción completa y la bibliografía correspondiente.

3.29. *CAUCA* (COCA, SEGOVIA)



| 3.29.01 |
Atis de Cauca.

3.29.01. Pequeña cabeza de mármol de un Atis juvenil, tocado con gorro frigio. Está fracturada en la parte superior del cuello y la parte de la nuca está sin modelar, lo que permite suponer que estaba adosada a una pared o a un soporte. No se puede determinar si se trataba de una representación de cuerpo entero o era sedente. Fue encontrada en 1990 fuera de contexto en Los Azafranales, zona en la que abundan las fosas-basurero romanas y medievales. Colección particular. Fecha: segunda mitad del siglo II d.C. Foto 3.29.01.

Blanco García – Pérez González, 1996, pp. 123-142, lám. I, 1, 2 y 3 (ficha catalográfica, nº 10, p. 129); Cabañero – Fernández, 2012, p. 313, fig. 1 y p. 316; Bayer, 2015, nº 40, p. 83.

Dimensiones: 15 cm de altura.

Todo parece indicar que la estatua pertenecía a un monumento funerario del que no sabemos nada por la descontextualización de la pieza.

3.30. **SANTA MARINA** (LA RIOJA)

3.30.01. Aplique de bronce con representación de Atis (grupo C). Viste una túnica cerrada a la altura del cuello con una fíbula o broche en forma de roseta y está tocado con el gorro frigio, que deja entrever su cabello rizado. La pieza es hueca. Es similar a los apliques de Córdoba (2.01.13), Zambra (2.13.01), Montilla (2.15.01), Ronda (2.19.01) o Andelo (3.26.01). Hallado en una villa. Todo parece indicar que está en la colección particular de Benito Barrios, que lo prestó para la exposición temporal de 1993-94 del Museo de la Rioja, donde confirman que no lo tienen. Tampoco está en el Museo Municipal de Calahorra.

Sáenz Preciado – Sáenz Preciado, 1995 pp. 309-311, con fotografía; Bayer, 2015, nº 50, p. 89.

Dimensiones: 5,6 cm de altura x 4,1 cm de anchura máxima.

3.31. **LINARES** (JAÉN)

3.31.01. Mango de cazo de terra sigillata con representación de Cibeles y Atis. Museo Arqueológico de Linares. Fecha: entre mediados del siglo I d.C. y finales del II.

La descripción, la bibliografía y el comentario de esta pieza se encuentran en el catálogo de Mater Magna bajo el nº 3.31.01.

3.32. **HERRERA DE PISUERGA** (PALENCIA)

3.32.01. Mango de cazo de terra sigillata con representación de Mater Magna y Atis. Colección particular. Fecha: entre la segunda mitad del siglo I d.C. y finales del II.

La descripción, la bibliografía y el comentario de esta pieza se encuentran en el catálogo de Mater Magna bajo el nº 3.32.01.

3.33. ***LACOBRIGA*** (CARRIÓN DE LOS CONDES, PALENCIA)

3.33.01. Mango de cazo de terra sigillata con representación de Cibeles y Atis. Se encuentra en la colección particular de Osorno Ruiz. Fecha: entre mediados del siglo I d.C. y finales del II.

La descripción, la bibliografía y el comentario de esta pieza se encuentran en el catálogo de Mater Magna bajo el nº 3.33.01.

3.34. ***AQUAE FLAVIAE*** (*MUNICIPIUM FLAVIUM*, CHAVES)

3.34.01. Lámpara de bronce procedente del Largo do Plourinho en la propia localidad de Chaves. Museu da Região Flaviense. Fecha: segunda mitad del siglo I d.C. Foto 3.34.01.

GyB, *ROER*, s/n, p. 41; Fontes, 1980, pp. 5-20; Nunes, 2016, nº 211; Alvar, 2019, nº FC3.24.01, p. 229. Alvar, *Mitra en Hispania* FC3.24.01.

La interpretación de la figura representada como Atis se sustenta en el motivo vegetal sobre el gorro frigio, frecuente en el repertorio atideo (*LIMC*, nº 135 y 137: Atis con una cornucopia sobre el gorro; nº 234: terracota de Atis con un tocado vegetal; nº 312: Atis de Ostia con un remate vegetal sobre el gorro; nº 335: en el altar taurobólico de Périgueux sobre el gorro de Atis aparece el pino engalanado). Aunque se ha identificado con Mitra (Nunes, 2016, nº 211), la foto que se reproduce muestra claramente que la figura no se corresponde con el repertorio iconográfico mitraico, por lo que debemos incluir la lucerna en el catálogo de Atis.



| 3.34.01 |
Lucerna de bronce de Chaves.

3.35. ***SAGUNTUM*** (SAGUNTO, VALENCIA)

3.35.01. Pequeño bronce con posible representación de Atis. La identificación es dudosa. Con una factura poco refinada, el bronce ofrece la imagen de un joven en pie que avanza con su pierna izquierda adelantada, mientras que la



| 3.35.01 |
Bronce de Sagunto.
Dibujo de Chabret.

derecha, a la que le falta el pie, queda atrás. El joven va tocado con gorro frigio, que deja al descubierto el cabello sobre la frente, más largo en sus laterales y parte posterior. La figura va desnuda, pero con un manto recogido sobre su hombro derecho que cubre parcialmente el pecho izquierdo. Se pierde el manto por debajo de un cuadrúpedo que, en posición vertical, parece sujeto por el muchacho con su mano izquierda y el muslo. Con la mano derecha sostiene un objeto con forma de arco que se apoya en su hombro. La pieza se ha perdido, pero formó parte de la colección de Chabret, de quien procede el único dibujo conocido. Foto 3.35.01.

Chabret, 1888, II, p. 230, fig. 45; Sarthou, en Carreras, s.a., p. 700; Abad Casal, 1985, p. 308. Arasa, 2008, pp. 443–444, fig. 4.

Altura: 6 cm.

Chabret indica que el bronce estaba en su poder y proporciona en la publicación el tamaño y un dibujo. Identifica al personaje representado como un penate tocado con el *cucullus*. Sugiere Arasa que el animal es un cordero y no una liebre, como dijo Chabret, y que el objeto que lleva al hombro es un cayado, a pesar de que no resulta obvio. Con esa reinterpretación de lo representado, sostiene que se trata de una imagen del pastor Atis. La identificación es, por consiguiente, altamente dudosa, pero no puede descartarse.

3.70. **PROCEDENCIA DESCONOCIDA DENTRO DE LA TARRACONENSE**

3.70.01. Aplique de bronce procedente de la Tarraconense, aunque se desconoce el lugar exacto. Representa a un personaje de pie, tocado con gorro frigio y vestido con una túnica ceñida, una capa larga sujeta al cuello con una fíbula circular, *anaxyrides* y zapatos. Sostiene una caja en su mano izquierda y la mano derecha la mantiene elevada. Vermaseren considera que puede tratarse de Atis o de un sirviente del dios. Se conserva en París, en la Colección R. La Tournerie.

Braemer, 1963, nº 768; Vermaseren, *CCCA* V, nº 214, p. 78; Bayer, 2015, nº 39, p. 82.

Altura: 17 cm.

Fuera de catálogo

Se incluyen aquí los objetos considerados en alguna ocasión como pertenecientes al culto de Mater Magna y Atis en la Península Ibérica. Dada la naturaleza del contenido es muy difícil lograr una total exhaustividad en esta compilación. A pesar de ello, es importante catalogar los documentos erróneamente adscritos a este culto para evitar la confusión que pudiera causar en algún lector no encontrarlos en el catálogo general. Así, al dejar constancia de su conocimiento, se puede evitar su uso improcedente y, al tiempo, se mantiene abierta la puerta a posibles debates ulteriores sobre el carácter metróaco o atideo o sobre cualquier otro otro aspecto que pueda resultar interesante para los investigadores. Quienquiera que estudie la devoción a Mater Magna y Atis en Hispania tendrá que evitar extraer conclusiones de los materiales catalogados en este apartado, a menos que logre demostrar su validez, pues, de hacerlo, solo lograría falsear la correcta dimensión de su presencia en la religiosidad hispano-romana.

Las dificultades a la hora de identificar y adscribir cultualmente las fuentes derivan, en el caso de los documentos iconográficos, del carácter fragmentario de la representación o de su incorrecta interpretación. En el caso de los materiales epigráficos, los problemas proceden del erróneo desarrollo de las siglas correspondientes a la cadena onomástica y de la inclusión en un mismo concepto divino de realidades diferentes, causadas por la confusión de entidades divinas distintas por parte de los investigadores. En este sentido, puede resultar arbitrario considerar que los *cultores* tienen en la cabeza la misma potencia divina cuando la nombran de formas tan distintas como Mater, Mater Deum, Mater Magna o Mater Terra: estos nombres diversos no tienen por qué corresponder a la misma deidad. Es decir, en muchas ocasiones agrupamos de forma inconsistente secuencias onomásticas análogas o similares desde nuestro punto de vista, desde una perspectiva *etic*. Sin embargo, no poseemos herramientas suficientemente sutiles como para establecer distinciones precisas entre deidades que comparten elementos onomásticos, en la mayor parte de los casos como consecuencia de lo escueto de los textos epigráficos. Ante la duda, hemos preferido mantener estas fórmulas onomásticas diferentes en el catálogo general, porque pasarlas al apartado de Fuera de Catálogo podría ser igualmente incorrecto.

La numeración sigue el mismo criterio que en el catálogo general, es decir, el primer dígito corresponde a la provincia: 1. Lusitania, 2. *Baetica*, 3. Tarraconense. El segundo dígito hace referencia a la localidad y el tercero,

al objeto. Cuando hay más de un objeto en la misma localidad, se van numerando correlativamente. Frente a la numeración del catálogo general, en el caso presente los dígitos van precedidos por las siglas FC, que son las piezas fuera del catálogo. En ciertas ocasiones, conjuntos homogéneos con múltiples objetos se han catalogado con un solo dígito, para aliviar el tedio que supondría dedicar una entrada para cada uno de los objetos. Tal es el caso del conjunto de figurillas femeninas de hueso de *Emerita Augusta* (FC1.03.03) o el conjunto de exvotos de terracota de Castrejón de Capote (FC2.02.01). Por lo demás, se ha intentado obtener el número de inventario y la foto de cada uno de los objetos custodiados en museos, pero no siempre se han conseguido.

Fuera de Catálogo de Mater Magna

1. Lusitania

1.03. ***EMERITA AUGUSTA*** (MÉRIDA, BADAJOZ)

FC1.03.01. Pequeña ara votiva de mármol blanco fragmentada. Se conservan solo dos partes, sobre las que solo recientemente se ha descubierto que eran de la misma inscripción. Museo Nacional de Arte Romano, nos. inv. CE13843 y CE13902. Fecha: segunda mitad del siglo II d.C. Foto FC1.03.01

> … *Invict*[*o Mithrae*] / *Hector Cornelior*[*um*] / *ex visu*
>
> "Al Invicto [Mitra], Héctor de los Cornelios, por una visión".

CIL VIII, 9256; Vermaseren, *CIMRM*, I, nº 151, p. 96; García y Bellido, 1960b, nº 5, pp. 181–182; *HAE*, nº 1840; *AE*, 1962, 67; Vives, *ILER*, nº 380, p. 47; García Iglesias, 1973, nº 27, p. 98 y nº 28, pp. 99–100; García Iglesias, 1976, nº 38, p. 69; García Iglesias, 1984, pp. 153–154; *AE*, 1984, 487; Bendala, 1986, p. 392, nota 20; *HEp*, 1, 1989, nº 99, p. 38; Renberg, 2003, nº 1211, p. 725; Tantimonaco, 2016, nº 36, p. 464; Alvar, 2019, nº 1.01.04.01, pp. 118–121; Ramírez Sádaba, 2020, nº 81, fig. 72; Alvar, *Mitra en Hispania* [online], nº 1.01.04.01; *CILAE*, 1528; *HEpOL* 20094 y 20490; HD002536 y 016549; EDCS-13400021 y 42700409; *TM* 239136 y 379337.

Dimensiones: fragmento superior 16,5 x 20 x 20 cm. Fragmento inferior 21 x 35 x 19 cm.

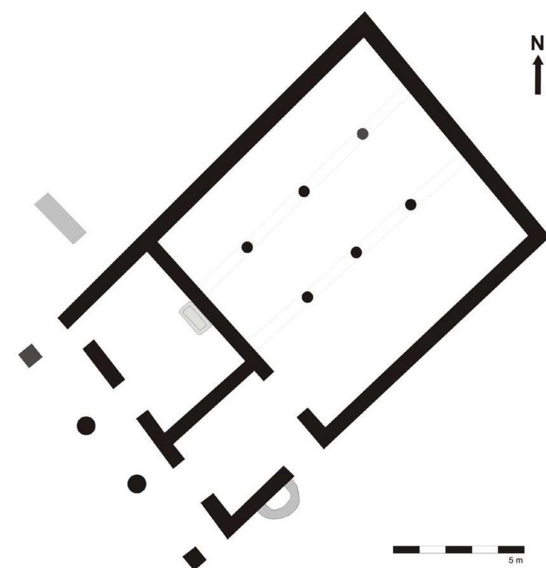


| FC1.03.01 |
Ara de Héctor al Invicto.

No la recoge García y Bellido en sus estudios sobre el culto de Mitra en Hispania. Sin embargo, en 1960 la publica con una lectura errónea: [*Matri*?]/ *I*(*daeae*) *Mag*[*nae*] / *Hector Cornelio p*(*osuit*) / *ex visu* (también es la lectura ofrecida por Vives, *ILER*, nº 380, p. 47; sorprendentemente, *HEpOL* 20094 mantiene esta lectura y, a continuación, la correcta, como si se tratara de documentos diferentes. El estado fragmentario del epígrafe hizo suponer que hubiera al menos una línea por encima de *Invic*[*to*], en la que aparecería la palabra [*Deo*]. Sin embargo, García Iglesias prefiere reconstruir en la primera línea: … *Invic*[*to Deo Mithrae*]. Tomado este fragmento de forma aislada, era imposible saber cuántas líneas se habían perdido del texto. La restauración del epíteto no era, de todos modos, segura. Para García Iglesias las tres primeras huellas eran seguras, pero las supuestas –IC– siguientes podrían corresponder a una R, lo que haría insegura la lectura mitraica del epígrafe; a ello se agrega la presencia de la formula *ex visu* muy infrecuente en el culto de Mitra. Tal vez por ese motivo prefirió García y Bellido la opción metróaca del epígrafe. En su restitución actual, ya no caben más dudas sobre el carácter mitraico del altar.

FC1.03.02. Supuesto santuario metróaco excavado junto a la cara exterior de la puerta noroeste de la ciudad de *Emerita*. Fecha del derrumbe: finales del siglo IV d.C. o comienzos del V. Foto FC1.03.02 y 02b.

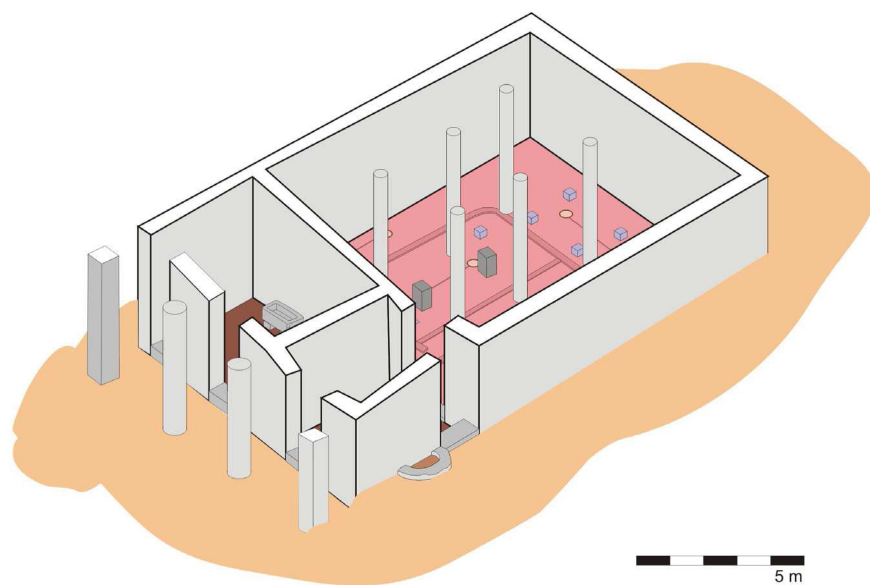
Heras – Olmedo – Pérez, 2006–2008, pp. 725–726; Heras, 2011; Heras – Bustamante – Aranda, 2012, pp. 190–198; Heras, 2014; Bayer, 2015, nº 58, pp. 94–95; Felício – Sousa, 2019, pp. 139–140; Heras, 2020, pp. 407–410.



| FC1.03.02 |
Planta del supuesto santuario metróaco emeritense.

El edificio está situado fuera de la muralla de la ciudad. Presenta planta rectangular y una fachada principal porticada, con cuatro columnas, que se orienta hacia el exterior de la ciudad. El pórtico daba acceso a tres puertas, dos de las cuales pertenecían a una misma estancia, mientras que la tercera se abría sobre un distribuidor de pequeño tamaño desde el que se accedía a un amplio espacio columnado, con pavimento de *opus signinum*. Este espacio estaba equipado con un conjunto de canalillos que, junto con la inclinación del suelo, permitirían la recogida de fluidos en vasijas soterradas, distribuidas por toda la estancia. En torno al año 400 se produce el colapso de esta sala, lo que permitió preservar su situación en el momento del desplome. Sobre el pavimento se hallaron jarros, fuentes, cazos y calderos de bronce, así como un hacha. Sus paredes estaban decoradas con frescos en los que se presentan ambientes vegetales y aves, particularmente pavos reales, así como una estrella inscrita en un círculo. Se conserva también parte de una figura que extiende una mano entre óvalos rojos. Sin más argumentos, Heras propone que en este espacio se realizarían

sacrificios, por ejemplo de toros o carneros, lo que en una suerte de juego malabar, convertiría el lugar en un santuario dedicado a Mater Magna y sus sangrientos ritos. Para sustentar la propuesta se trae una vez más a colación a Prudencio (*Peristeph*. X, 1006-1050) y su bautismo de sangre, de inverosímil historicidad. Tampoco la proximidad de este lugar con el del hallazgo del altar taurobólico 1.03.01 implica que edificio y altar guarden relación entre sí, ni mucho menos que el altar pueda relacionarse con la reconstrucción inverosímil del ritual taurobólico basada en Prudencio, más aún cuando el ara es del último cuarto del siglo II y el relato del autor cristiano del IV. No parece riguroso acumular asuntos dispares sin respeto a las cronologías. Por supuesto, no hay razón seria para aceptar que el espacio en cuestión sea un *metroon*.



| FC1.03.02b |
Alzado del edificio.

FC1.03.03. Conjunto de figurillas de hueso halladas en el espacio correspondiente al número FC1.03.02. Foto FC1.03.03.

Heras – Bustamante – Aranda, 2012; Bayer, 2015, nº 57, pp. 93–94; Felício – Sousa, 2019, pp. 139–142.

Las figurillas son claramente femeninas y su similitud con otras aparecidas en otras regiones peninsulares, recogidas en el trabajo de referencia (Heras – Bustamante – Aranda, 2012), es enorme, por lo que no procedemos a la mención pormenorizada de cada ejemplar. Baste decir que su conexión iconográfica con Cibeles es nula y si se han interpretado en esa dirección, es porque se han hallado en un espacio que arbitrariamente se ha querido identificar como lugar de celebración de *taurobolia*. Descartada esa

función para el edificio, la identificación de las figurillas con Cibeles es inconsistente, de modo que las restantes figurillas similares dispersas por el territorio peninsular no son necesariamente testimonio del culto a Mater Magna.



| FC1.03.03 |
Figurillas de hueso
con representación femenina.

1.08. ***CONIMBRIGA*** (COIMBRA)

FC1.08.01. Dos fragmentos de caliza rosácea pertenecientes a un ara con inscripción. Los dos rosetones que ornan la parte superior del ara también se encuentran en los altares de Sos del Rey Católico (FC3.27.01–03). En la parte inferior derecha se conserva algo del campo epigráfico. Museo Monográfico de Conímbriga, inv. nº A 104. Fecha: segunda mitad del siglo II o comienzos del III.

> *…r* / … *ati* / … *spo* / … *epi*

Proposición de lectura de Étienne - Fabre - Lévêque - Lévêque:

> [*Dis magnis Matri deum*] / [tria nomina del dedicante … *p*] *r*[*o*] / [*salute praen. nom.* … *Sper*]*ati* / [*sacerdote praen. nom.* … *Cri*]*spo* / [*taurobolium perc*]*epi* / [*feliciter*].

García y Bellido, 1949, nº 389, p. 384 y nº 390, p. 385; *AE*, 1975, 482; Étienne – Fabre – Lévêque – Lévêque, 1976, nº 22, p. 44–45 y lám. VI; Vermaseren, *CCCA* V, nº 189, p. 71; Bayer, 2015, nº 4*, pp. 57–58; *HEpOL* 22179; EDCS-00700019.

Dada la lesión del texto, las posibilidades de que la lectura propuesta sea correcta son mínimas y, en consecuencia, su atribución al culto de Mater Magna, como conmemoración de un taurobolio, es altamente especulativa.

1.09. **CASCAIS**

FC1.09.01. Ara de mármol de tonalidad rosa con inscripción. Fue hallada en enero de 1983 en una calle de Talaide. Museo Condes de Castro Guimarães. Fecha: primera mitad del siglo I d.C.

Augus et / Herm[*e*]*s Deae / Magistri / donum*

"Augus y Hermes, magistrados de la diosa, le ofrecieron este don".

D'Encarnação, 1983; *AE*, 1983, 470; Alvar, 1983; *AE*, 1984, 476; d'Encarnação, 1985–1986 (réplica a Alvar); Blázquez, 1986, p. 133; *HEp*, 2, 1990, 810; García, *RAP*, nº 564, pp. 502; d'Encarnação, 1993, p. 135, nota 24; Ribeiro, 1994, p. 87; Fernández Ubiña, 1996, p. 407, nota 5; del Hoyo, 1998, p. 378, nota 142; d'Encarnação, 2001a, pp. 27-29; d'Encarnação, 2001b, p. 368; dos Reis, 2014, pp. 59–61; d'Encarnação, 2019, pp. 130–131; *HEpOL* 20427; HD000341; EDCS-08500320; *TM* 239291.

Dimensiones: 57 x 27,5/22,5/28 x 25/22/27,5 cm.

Ln. 1. Alföldy y Feraudi (HD000341): *Auctus*. El altar es una ofrenda, no un exvoto, tal vez relacionada con la condición de *magistri* de los dedicantes, es decir, con autoridad sobre la comunidad. El teónimo de la divinidad no aparece, presumiblemente por ser obvio para quienes pudieran leer el texto. El ara más parecida a esta procede de Manique de Baixo (*CIL* II, 4991) y está dedicada a una divinidad indígena, *Aracus Aranius Niceus*. Nuestros dedicantes se denominan *deae magistri,* lo que demuestra la existencia de un culto organizado, o incluso de un *collegium* de *cultores* de la deidad. Sin tener la condición de sacerdotes, parecen responsables de una organización de carácter cultual. Hay otros *magistri* aparentemente relacionados con actividades cultuales, como Messius Artemidorus del *sodalicium Bracarorum* en *Pax Iulia*[1] o *C. Iulius Rufinus, magister* en una dedicación a Venus de Santiago do Cacém (Setúbal, Portugal)[2]. Los *magistri* serían, como es frecuente, libertos, a juzgar por el hecho de que sus dos *cognomina* parecen griegos. La atribución de este altar al culto de Mater Magna es sumamente hipotética y son elevadas las posibilidades de que pertenezca a cualquier otra divinidad. Sin embargo, los argumentos a favor de su adscripción metróaca esgrimidos por Alvar (1983) son consistentes en virtud de la omisión del teónimo, que es muy poco frecuente en comparación con las menciones del teónimo en santuarios dedicados a la deidad venerada y, casi siempre, los casos en los que se elude están relacionados con Mater Magna. Por otra parte, la restitución de la palabra *ministrante* en la inscripción de *Vrso* (2.02.01) aproximaría a los *magistri Deae* de Cascais a una condición similar, ya que parecen tener una carga religiosa, vinculada a la divinidad más que a una corporación colegial. D'Encarnação y Fernández Ubiña rechazan la argumentación de Alvar y, por ende, el carácter metróaco del altar, mientras que Cardim Ribeiro y Henriques dos Reis se muestran en cierto grado convencidos por la hipótesis metróaca. La última autora subraya que el teónimo de la Gran Madre es uno de los pocos teónimos de divinidades orientales omitidos en la epigrafía latina y pone en relación el posible origen

1 Alvar, 2019, 1.03.01, pp. 127-129; *https://humanidadesdigitales.uc3m.es/s/mitra/item/431*.
2 *HEpOL* 23550.

oriental de los dedicantes, revelado por su onomástica, con el carácter oriental de la hipotética diosa.

1.10. **BELVER** (GAVIÃO, BEIRA BAIXA)

FC1.10.01. Altar de granito rosa hallado en la capilla de S. João Evangelista. Museu de Maçao. Fecha: siglos I – II d.C.

> *Caeno* / *Matsi fi*(*lius*?) / *soluit*
>
> "Caeno, hijo de Matsus, cumplió (su voto)".

Jalhay, 1949, p. XX; Cortez, 1949, nº 3, p. 410; *AE*, 1950, 27; *AE*, 1950, 219; d'Encarnação – Carvalho, 1984, nº 2, p. 18; *AE*, 1984, 469; García, *RAP*, nº 580, p.512; *HEpOL* 20046; HD002931; EDCS-15000047; *TM* 239089.

Dimensiones: 56 x 33,1 x 25,9 cm.

L. 2 *AE,* 1950, 27: *Marti v*(*otum*) *l*(*ibens*). *AE*, 1984, 469: *Matsifi*? Cortez no da otra información más que ha sido estudiada por el reverendo Jalhay. Con la lectura actual no se puede sostener la propuesta que lee *Caeno* / *Matri u*(*otum*) *l*(*ibens*) / *soluit.*

1.11. **VALE DE AGUIEIRO** (BEJA)

FC1.11.01. Estatua sedente, de tamaño mayor que el natural, de una diosa o de una emperatriz, como indica García y Bellido. De ser una divinidad, podría tratarse tanto de Cibeles como de Ceres o de Isis. Hallada a tres kilómetros de Beja. Museo Arqueológico de Évora, nº inv. 175. Fecha: siglo II.

Murphy, 1797, p. 335; Vasconcellos, 1915, nº 6, p. 343; GyB, 1949, pp. 203–204, lám. 171; Alves Dias, 1981, p. 33.

Vasconcellos señala que la información procede del manuscrito de Fr. Manoel do Cenaculo (p. 144 y 156). Hay un dibujo en el álbum que Cenaculo legó a la Biblioteca de Évora (fig. 97). Murphy describe la escultura: «… statue mutilée assisse sur un trône, qu'on suppose représenter la déesse Cybèle. Quoiqu'il lui manque la tête et les bras, les restes en son (sic) très-précieux. Les belles proportions de ce qui existe, la forme de la draperie et la délicatesse de la sculpture prouvent clairement qu'elle fût exécutée dans le temps où les arts étaient à leur zénith». Alves Dias remite a la referencia dada por García y Bellido, pero la lám. 171 corresponde a una estatua con cabeza que no representa a Cibeles y que no puede ser la descrita por Murphy. No es recogida por Munilla, (1979–1980). En cualquier caso, no podemos retenerla como representación segura de Mater Magna.

1.12. ***MYRTILIS*** (MÉRTOLA)

FC1.12.01. Cabeza de mármol perteneciente a una gran estatua de Fortuna. Tiene mutilada una gran parte de la cara, pues le falta la parte inferior, desde la nariz hasta el mentón. Quedan restos de una corona *muralis*. Al parecer fue hallada en el siglo XIX junto a la iglesia de la Misericordia. Museo Nacional de Arqueología, nº inv. 994.9.3. Fecha: siglo I d.C. Foto FC1.12.01.



| FC1.12.01 |
Cabeza de mármol de Fortuna.

Vasconcellos, *RL* III, pp. 333–334, fig. 148a; (Delgado) Alves, 1956, pp. 43–44; Munilla, 1979–1980, p. 284; Souza, 1990, p. 9, figs. 1–2; León Alonso, 1995, pp. 144–145; de Matos, 1995, nº 21, p. 54–55; Ribeiro, 2002a, nº 121, p. 452; Nogales – Gonçalves, 2004, pp. 321–324, fig.10; Rodrigues Gonçalves, 2007, nº 121, pp. 273–274; Nogales – Gonçalves – Lapuente, 2009, p. 433; Lopes, 2021, p. 24.

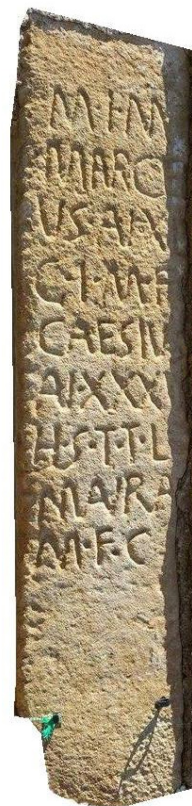
Dimensiones: 40,3 x 36,7 x 32 cm.

Habitualmente había sido considerada como una representación de Cibeles; sin embargo, desde la exposición *Religiões da Lusitania*, se ha generalizado la convicción de que aquella identificación era incorrecta. Desde un punto de vista estilístico puede fecharse en época de Augusto, lo que encaja mal con la cronología del culto metróaco en Hispania. Sin duda, su tipología encaja perfectamente con la de Fortuna.

1.13. ***TURGALIUM*** (ROBLEDILLO DE TRUJILLO, CÁCERES)

FC1.13.01. Estela funeraria de granito. Se encuentra en posición tumbada, haciendo de dintel en la entrada de una casa particular en la Plaza de la Constitución de Robledillo. Fecha: siglo II d.C. Foto FC1.13.01.

> *M*(*arcus*) *I*(*ulius*?) *M*(*arci*) [*f*(*ilius*)] / *Marce*[*ll*]/*us an*(*norum*) *LXI* (?) / *G*(*aius*) *I*(*ulius*) *M*(*arci*) *f*(*ilius*) / *Caesius* / *an*(*norum*) *XXXV* / *h*(*ic*) *s*(*itus*) *s*(*it*) *t*(*ibi*) *t*(*erra*) *l*(*evis*) / *Maura m*(*ater*) *f*(*aciendum*) *c*(*uravit*)
>
> "Marcus Iulius Marcellus, hijo de Marcus Marcellus, de 51 años. Gaius Iulius Caesius, hijo de Marcus, de 35 años. Aquí yacen. Que la tierra te sea leve. Maura, su madre, se encargó de hacerlo".



| 1.13.01 |
Estela funeraria de Trujillo.

Beltrán Lloris, 1975–1976, nº 45, pp. 65–66; *AE*, 1977, 418; Redondo, 1986, pp. 15–19; Fernández Ubiña, 1996, p. 407, nota 9; Esteban Ortega, 2007, nº 252, p.187; *HEpOL* 20340; HD016826; EDCS-09301010; *TM* 243564.

Dimensiones: 150 x 33 x 23 cm.

Ln. 1 Beltrán Lloris: *M*(*agnae*) *I*(*deae*) *M*(*atri*). Fernández Ubiña acepta esta restitución, que, sin embargo, debe descartarse, pues haría ininteligible el resto del texto, evidentemente funerario y sin relación alguna con el culto de Mater Magna. Ln. 7 Esteban Ortega: *h*(*ic*) *s*(*it*) *s*(*unt*) *t*(*erra*) *l*(*evis*).

1.70. **PROCEDENCIA DESCONOCIDA**

FC1.70.01. Altar con inscripción. Su procedencia es dudosa, pues desde las primeras noticias es atribuido a distintas localidades, como Medellín, Galisteo o Villanueva de la Serena. García y Bellido subraya que, si bien las fuentes no señalan con precisión el lugar, es seguro que procede de las proximidades de Medellín. La inscripción había sido mencionada al menos cuatro veces por escritores del siglo XVI, pero después se perdió. Se ha localizado en el Castillo de Piedrabuena (Alburquerque, Cáceres), en propiedad particular. Foto FC 1.70.01.

> *Iovi taurum pro salute et / reditu Lupi Alboni f*(*ilii*) *Capiniae / Alboniae frat*(*ris*) *a*(*nimo*) *l*(*ibens*) *v*(*otum*) *s*(*olvit*)
>
> "Un toro para Júpiter por la salud y el retorno de Lupus Albonus, hijo de Capinia, hermano de Albonia. Cumplió su promesa de buen grado".

Fita, 1875, p. 636; *CIL* II, 606; Graillot, 1912, pp. 171, 474; Lambrino, 1953, p. 8; García y Bellido, 1960b, nº 20, p. 188; *AE*, 1962, 73; *HAE*, nº 1854; GyB, *ROER*, nº 10, p. 52; Bendala, 1986, nº 10, p. 391; Vermaseren, *CCCA* V, nº 187, p. 70; Gamer, 1989, nº CC4, p. 217, lám. 67b; González Serrano, 1990, p. 175; *HEp* 3, 1993, 101; del Hoyo, 1998, p. 358, nota 36; Marco, 2015, pp. 597–598; *AE*, 2015, 526; Bayer, 2015, nº 3*, pp. 56–57; Alvar – Pañeda, 2018, p. 107, nota 40; *HEpOL* 21590; HD016561; EDCS-05500617; *TM* 241116.

Dimensiones: 100 x 57–50 cm.

| 1.70.01 |
Altar dedicado a Júpiter.

Las cuatro copias difieren en la transcripción de las líneas finales, pero coinciden en las conservadas al principio, en las que se manifestaría el carácter metróaco del epígrafe. En efecto, dado el altar por perdido, se reproducía la propuesta de Hübner según la cual, frente al criterio de los primeros editores que leían *Iovi taurum*, había que leer *Taurobolio*, como ya lo había hecho Fita, 1875, p. 636. Este último autor la cita cerca de Galisteo (Badajoz) y dice que ya había sido editada en 1553 por Jacobo Strada. La reaparición del altar da la razón a los primeros editores y se la quita a Fita y a Hübner. El monumento, pues, no guarda relación con el culto metróaco, sino con el de Júpiter. Se trata del testimonio de un sacrificio a este dios celebrado en cumplimiento de una promesa y en acción de gracias por la salud y el retorno feliz de Lupus Albonus.

2. *Baetica*

2.01. ***CORDUBA*** (CÓRDOBA)

FC2.01.01. Ara de mármol blanco fragmentada por el lado izquierdo, con frontón triangular con motivo de palma, flanqueado por dos *cornua* de los que se conserva el derecho con representación de una roseta cuatripétala; el coronamiento presenta un focus circular. El ara está grabada con una inscripción votiva en lengua griega, hoy muy fragmentaria. La cara posterior del cuerpo central presenta inciso un crismón con las letras alfa y omega, lo que atestigua la reutilización del altar en el siglo IV o V d.C. Fue hallada casualmente al derribar la pared exterior de la casa número 6 de la calle de Torrijos**,** en la cual había estado empotrada. Museo Arqueológico y Enológico de Córdoba, nº inv. DO000034/1. Fecha: 218-222 d.C.

> [Θεοῖς] ἐπηχόοις / [σωτῆρσιν] εὐεργέταις. / [Κνρίῳ] Ἡλὶῳ μεγάλῳ Φρὴν. / . .⁵. . . Ἑλαγαβάλῳ καὶ Κύπ[ρι-] / [δι εὐ]χάρι Ναζαία καὶ [ἡ δεῖνα] / [Κυρίᾳ Ἀ]θηυᾶ, Ἀλλὰθ Ν[· · 5 · ·] / [· · · · Βαιτο?]κείκᾳ καὶ Γε[ναίῳ? –] / [θεοῖς πατρῴοις ἐπη]κόοις θς' [ἒτει ἀν-] / [έθηκαν εὐχῆς χά]ριν.

Hiller de Gaertringen – Littmann – Weber – Weinreich, 1923–1924 (traducción al español por Bosch Gimpera, 1924); Cumont, 1924; Mouterde, 1924; *AE*, 1924, 14; *SEG*, IV, 164; García y Bellido, 1962, pp. 68–70; *id.*, 1964, pp. 262–266; GyB, *ROER*, pp. 96–99, fig. 10; *HAE*, nº 2179; Milik, 1967, pp. 303–304; Robert, *BE*, 81, 1968, nº 593, pp. 543–544; Seyrig, 1971, p. 370; Robert, *BE*, 85, 1972, nº 623, p. 523; Bendala, 1978, pp. 219–220; Knapp, 1983, p. 49; Pietrzykowski, 1986, pp. 1817–1818; Beltrán Fortes, 1988, nº 45, p. 133; Rodríguez Neila, 1988, p. 464; Frey, 1989, pp. 50–51; Gamer, 1989, nº CO 14, p. 224 y lám. 125b-d; Beltrán Fortes, 1992, pp. 189–190; Beltrán Fortes, 1994, pp. 800–801 y lám. 8; Perea, 1997 (= Perea, 2000); Icks, 2008, pp. 39–40; de Hoz, 2014, nº. 369, pp. 393-397; Barroso, 2016, pp. 29–31, figs. 3–4; *CER.ES* DO000034/1; PH329692.

Dimensiones: 44,50 x 25,40 x 27 cm.

Se trata de un altar dedicado, quizás por una colectividad, a dioses próximo-orientales, como Phren, Elagabal, Kypris (Afrodita?), Nazaia o Allath. La inscripción está muy fragmentada, por lo que las variantes de lectura son abundantes. En la ln. 4 hay hoy consenso en leer al final *Kyp*[*ría*], pero Milik propuso *Kyp*[*ê*], para continuar con la ln.5 [*pê Sa*?], de modo que se leería el nombre de Cibeles. Sin embargo, no parece que haya espacio para esta restitución. Cf. de Hoz, 2014, p. 395. El argumento de Icks para aceptar la lectura *Kypria* está relacionado con el contexto religioso de Heliogábalo.

2.02. **CASTREJÓN DE CAPOTE** (BADAJOZ)

FC2.02.01. Figurillas de terracota con una supuesta representación de Cibeles y de Atis halladas en un depósito ritual durante las excavaciones del yacimiento, cercano a Higuera la Real. Museo Arqueológico de Badajoz. Se había identificado en un primer momento una treintena de figurillas diferentes que, sin embargo, tras su restauración y reconstrucción por parte de L. Berrocal Rangel, ninguna de las trece resultantes ha podido ser reconocida claramente como Cibeles o Atis. Fecha: época de Claudio. Foto FC2.02.01 y 02.



| FC2.02.01 y 02 |
Figurillas de terracota.

Berrocal, 1991, p. 336; Blech, 1993, p. 124, lám. 2; Blanco García – Pérez González, 1996, nº 7, p. 128; Bayer, 2015, nº 21, pp. 73–74.

Dimensiones: 15–20 cm de altura.

El hallazgo consistió en una treintena de figurillas de terracota huecas, hechas con moldes bivalvos. Hay diferentes tipologías de variado tamaño, entre 15 y 20 cm de alto. La mayor parte representa figuras femeninas, como Venus-Afrodita, Juno-Livia (¿) o Cibeles-Minerva (¿). Entre las masculinas se ha identificado a Augusto velado y a Atis tocado con gorro frigio. Además, hay otras muchas figuras y lucernas, algunas de las cuales tienen escenas de gladiatura. Es imposible determinar la función ritual de estas figurillas y su valor como testimonio de los cultos correspondientes. Según su arqueólogo, el depósito es de época de Claudio y estaría relacionado con un ritual vinculado al renacimiento vegetal en el que la divinidad venerada sería la Ataecina local en conexión con sus análogas romanas y, en particular, con la pareja formada por Cibeles y Atis. Todo ello tendría lugar en un contexto de profunda veneración del culto imperial ocasionada por la obra de César en la *Beturia*. Evidentemente todo esto es muy especulativo, pues ni siquiera la identidad de las deidades representadas es segura; de hecho, Blech no propone ningún teónimo para las imágenes.

2.03. ***MIROBRIGA TURDULORUM*** (GARLITOS, BADAJOZ)

FC2.03.01. Estela funeraria en muy mal estado de conservación, documentada desde 1912 en el umbral del ayuntamiento de esta localidad, al sur del Guadiana, entre Almadén y D. Benito. Sobre el borde izquierdo de la parte superior de la superficie curva hay una cruz esvástica. Su primer editor, Fita, propuso una lectura muy aventurada dado el deterioro sufrido por el epígrafe. Foto FC2.03.01.

C(*aius*) · *Titius* · *Se*+[.]-/[.]*AV*[.]++·+/ […] / […]·*S*·/ …

Fita, 1912, nº 5, pp. 135–136; *AE*, 1913, 7; Reinach, 1913, p. 392; *HAE*, nº 35; *HAE*, nº 2698; Vives, *ILER*, nº 379, p. 47; GyB, *ROER*, nº 8, p. 51; Schillinger, 1979, nº 22, p. 54; Bendala, 1986, nº 8, p. 391; Vermaseren, *CCCA* V, nº 180, p. 67; Ortiz, 1988, p. 450; Pastor – Pachón – Carrasco, 1992, p. 35, nota 137; Alvar, 1993b, p. 234; *CIL* II²/7, 880; *Hep*, 5, 1995, 75; Fernández Ubiña, 1996, pp. 415–416, nota 32; Olavarría, 2004, nº 1, p. 161; Hernández Guerra, 2013, p.172; Bayer, 2015, nº 21, p. 48; Barroso, 2016, p. 27; *HEpOL* 4450; HD027471; EDCS-09000931; *TM* 224222.

Dimensiones: 150 x 20 cm de diámetro.

La integración realizada por Fita era *L*(*ucius*) *Tetius Setic/nas. Ma*(*tri*) / *D*(*eum*) *M*(*agnae*) *ex v*(*isu*) / *a*(*nimo*) *l*(*ibens*) *v*(*otum*) *s*(*olvit*). Tras él, todos los investigadores han aceptado la restitución con mayores o menores reservas hasta que se propuso la nueva lectura en *CIL* II²/7, 880. Lo cierto es que



| FC2.03.01 |
Estela funeraria de Garlitos (Badajoz).

el hipotético *cognomen* Sectinas no está documentado, al contrario que el supuesto *nomen* Tetius, según García y Bellido. Las conjeturas sobre la condición jurídica y social del individuo mencionado en la inscripción son irrelevantes para nuestro propósito, ya que este documento no guarda relación con el culto de Mater Magna en Hispania.

FC2.03.02. Dos amuletos en hueso que, de forma esquemática, representan una figura femenina. Son similares a los hallados en Mérida (FC1.03.03). Uno de ellos fue descubierto en el edificio C del conjunto arqueológico de *Mirobriga*. Centro interpretativo de *Mirobriga*. Fecha: siglo III d.C.

Arthur 1983, pp. 95 y 97; Matias – Vale – Barata – Cesário, 2010, no. 1, p. 36; Felicito – Sousa, 2019.

Como se señala en el comentario a los ejemplares de Mérida (FC1.03.03), este tipo de figurillas son comunes en otras regiones peninsulares y no tienen relación alguna con el culto de la Gran Madre. Si las piezas de *Mirobriga* se han interpretado en esta dirección, es por su comparación con las emeritanas, a las que, a su vez, se ha atribuido un carácter metróaco por haber sido halladas en un edificio que se ha querido identificar, sin fundamento alguno, como un lugar de celebración de taurobolia (FC1.03.02).

2.04. ***ITALICA*** (SANTIPONCE, SEVILLA)

FC2.04.01. Cabeza de una magnífica estatua de mármol de Tyché-Fortuna, coronada con diadema y alta torre almenada. Hallada en 1972 en la calle Trajano de Santiponce. Museo Arqueológico de Sevilla, nº inv. REP26003. Fecha: siglo II, época adrianea. Foto FC2.04.01.

Bendala, 1979, p. 287; Blanco, 1981, p. 139, fig. 39; Blanco, 1982, p. 668; Bendala, 1993, nº 1, p. 263; León Alonso – Rodríguez Oliva, 1993, pp. 20–21; Trillmich – Hauschild – Blech, p. 392, lám. 192ª–b; León Alonso, 1995, nº 48, pp. 146–149; Corzo, 1998, nº 135, p. 530; León del Río, 2005, p. 107, fig. 86; Beltrán Fortes, 2009, pp. 291–292, fig. 392; León Alonso, 2009, pp. 114–115, fig. 120; *CER.ES*, nº REP26003.

Dimensiones: 60 cm de altura x 36,50 cm de profundidad x 38 cm de anchura máxima.



| FC2.04.01 |
Fortuna de Itálica.

Considerada en alguna ocasión como representación de Cibeles, es necesario admitir que se trata de una espléndida imagen de Fortuna.

FC2.04.02. Placa de mármol con *vestigia*. Las plantas de los pies apuntan hacia arriba. La inscripción se reparte en dos líneas a los lados de los dedos y una línea por debajo de los talones en la base de la placa. Museo Arqueológico de Sevilla, nº inv. CE06274. Fecha: siglo II d.C. Foto FC2.04.02.



| FC2.04.02 |
Placa dedicada a Domina Regia.

Dominae Regiae / *P*(*ublius*) *B*(- - -) *Fortunat*/ *us* / *sac*(*erdos*) *c*(*oloniae*) *A*(*eliae*) *Aug*(*ustae*) *Ital*(*icensium*)

"A la Señora Regia, Publius B(…) Fortunatus, sacerdote de la Colonia Elia Augusta de los italicenses".

AE, 1908, 150; *HAE*, nº 348; Fernández-Chicarro, 1947; *AE*, 1952, 121; Vives, *ILER*, nº 372, p. 46; Fernández-Chicarro – Fernández Gómez, 1980, nº 12, p. 79; Canto, 1984, nº 6, p. 184, lám. 8.6; *AE*, 1984, 504; Canto, 1985, nº 10, p. 142; Vermaseren, *CCCA* V, nº 170, p. 63; Rodríguez Cortés, 1991, nº 1, p. 32; Hornum, 1993, nº 221, p. 277; *CIL* II², 351; González Fernández, 1991, nº 35, p. XX; Ceballos, 2004, vol. II, nº 135, pp. 555–556; Luzón – Castillo, 2007, p. 210, nota 89; Gómez-Pantoja, 2009, nº 31, p. 29; Alvar, 2012, nº 84, p. 69; Bayer, 2015, nº 7*, p. 60; Alvar, *La* gens isiaca *en Hispania* online, C.B.08.10; *HEpOL* 540; HD002115; EDCS-10100009; *TM* 220629.

La cadena onomástica de la divinidad honrada elude el teónimo, lo que dificulta la adscripción cultual. Alvar se inclina a aceptarla como isíaca en virtud de la aparición de otras placas con *vestigia* en el iseo de la ciudad y de los epítetos, que encajan bien con otras secuencias onomásticas de Isis (Alvar, *La* gens isiaca *en Hispania*, C083, C101, C119, *Domina*; C071, *Regina*). Sin embargo, es necesario tener presente que en la propia Itálica hay inscripciones dedicadas a Némesis, con *vestigia*, pero sin estos epítetos, aparecidas en el nemeseo del anfiteatro. Entre ellas se encuentra otra inscripción sin teónimo dedicada *Dominae*, atributo onomástico que por el contexto debe referirse a Némesis (*HEpOL* 4728). Ahora bien, la placa que aquí nos concierne apareció aislada, lo que dificulta la decisión. La conexión entre el culto de Isis y los

sacerdocios municipales está acreditada en la propia ciudad (Alvar, *La* gens isiaca *en Hispania*, C083). En cualquier caso, nada hay en el documento que permita asociarlo al culto de Mater Magna, como hizo Vermaseren.

2.05. ***BAESIPPO*** (BARBATE, CÁDIZ)

FC2.05.01. Basa de mármol fragmentada que reproduce la decoración superior de un altar, con frontón entre pulvinos. Presenta la superficie superior desbastada, sin *foculus*, aunque con un pocillo en el centro, y con cuatro huecos para ajustar una imagen. Los laterales están decorados con relieves de círculos entrelazados. La cara frontal presenta, en los extremos, dos rosetas enmarcadas por coronas de laurel, mientras que en el centro, también dentro de una corona, se observa un bucráneo sobremontado por un creciente lunar con estrella de seis puntas, simbolizando la luna y el sol. La láurea central está flanqueada en su parte inferior por dos cintas, que algunos suponen serpientes. Entre la corona central y las laterales hay dos antorchas inclinadas hacia la parte central. El pedestal apareció durante la construcción del edificio de la Caja de Ahorros, frente a la plaza de abastos. Museo de Cádiz, nº inv. CE10923. Fecha: último cuarto del siglo II o siglo III. Foto FC2.05.01.

Sáez Espligares, 1979-1981, p. 45; Beltrán Fortes – Loza Azuaga, 1988, pp. 833–843; Beltrán Fortes, 2008, pp. 248–272; Romero Mayorga, 2016, 231-241, figs. 119-121; Alvar, 2019, FC2.09.01, pp. 215–216; Alvar, *Mitra Hispania* online, FC2.09.01; Beltrán Fortes – Loza Azuaga, 2020, nº 14, pp. 146–148; *CER.ES*, nº CE10923.

Dimensiones: alto 25, ancho 80, fondo 67 cm.

Beltrán Fortes y Loza Azuaga son defensores de su vinculación con el mitraísmo. Romero Mayorga, sin afirmar nada, tras exponer sus argumentos contra el criterio de Beltrán y Loza, agrega un párrafo sobre el mitreo de



| FC2.05.01 |
Basa de mármol. Barbate.

Castellum Tidditanum, en Numidia, junto al que se halló un *metroon* en el que aparecieron dos aras taurobólicas con representación de guirnaldas y bucráneos. La mención, obviamente, tiene como objetivo insinuar que el relieve de Barbate podría tener en ellos un paralelo. Sin embargo, relieves con guirnaldas y bucráneos son demasiado frecuentes en distintos contextos como para considerarlos específicos de una divinidad concreta.

2.06. ***CARMO*** (CARMONA, SEVILLA)

FC2.06.01. "Tumba del Elefante" de la necrópolis de Carmona. Fecha: siglo I d.C.

Se trata de un espacio singular dentro de la necrópolis carmonense, descubierto en 1880 y comenzado a excavar cinco años más tarde. Es un hipogeo de casi 150 m^2 situado en el extremo noroccidental del conjunto arqueológico de Carmona, concretamente junto a la calle J. Bonsor, fuera de los muros de la ciudad. Una escalera de ocho peldaños, orientada al este, da acceso a un espacio excavado en la roca. La escalera desemboca en una antesala, cubierta por una bóveda tallada, en cuyo lado derecho hay una hornacina. Desde allí se accede a un pasillo que atraviesa un espacio rectangular abierto, al que divide en dos estancias. La primera, situada al norte, se eleva por medio de un muro de sillares con pilares y escalera de acceso, junto al muro oeste; en su mitad oriental hay un triclinio. La segunda, al sur, está tallada en la roca y presenta tres pilares sobre elevados con respecto al pasillo; se accede a ese espacio, asimismo triclinal, por una escalera central. Un depósito recoge las aguas del ninfeo situado en el muro meridional. El ninfeo es una compleja estructura hidráulica, alimentada por un pozo situado en el área abierta. Un canal une el pozo con una hornacina decorada con un relieve con figura sedente, desde la que mana el agua hasta el depósito. Frente a la fuente, en la pared norte de este espacio, se abre una cámara doble. En la primera hay dos bancos afrontados entre los que se localiza un pedestal. Mediante un vano se accede a la segunda habitación, de tamaño más reducido, también con dos bancos en paredes contiguas. Siguiendo el pasillo y tras superar este espacio, se accede a tres cámaras. La septentrional es una gran galería de sección parabólica, dividida en dos por un murete de mampostería; en la primera hay un pedestal de obra sobre el que Fernández López y Bonsor colocaron una estatua de elefante; en la segunda, más grande, hay seis nichos, y que correspondería a la cámara funeraria. Al frente se sitúa la cámara principal con un gran triclinio; su puerta está flanqueada por sendos nichos, uno de los cuales está cortado por una ventana abierta con posterioridad que da a la estancia del elefante. Sobre la puerta está tallada una ventana oblicua, que algunos autores han considerado un elemento clave para la interpretación del monumento. Entre el pasillo central y el pozo un acceso conduce a una estancia considerada como cocina, con un poyo, banco corrido y posiblemente una chimenea.

El análisis arqueológico más reciente propone cuatro fases en la historia del monumento. La primera corresponde a su construcción: un edificio

subterráneo, al que se accede por una escalera de madera, con una gran sala central dividida en tres naves, la central algo deprimida. Al frente se abre una habitación doble, una de las cuales conserva un pedestal. En el lateral sur del edificio había una hornacina de la que surgía agua a un contenedor, procedente de un pozo a través de una canalización. Al fondo se sitúa la cámara principal, sobre elevada en relación con la nave central, que se ilumina mediante una ventana inclinada. A todo ello se añaden estancias adicionales.

La segunda fase conoce la división en dos de la galería, para construir en una parte la cámara funeraria, mientras que la otra aloja el pedestal. Esta reforma no parece haber afectado al funcionamiento previo del conjunto. La tercera fase, en cambio, parte de una remodelación radical, pues se elimina la cubierta de la gran sala central, se talla un triclinio en la cámara principal, se amplía la nave norte para dar cobijo a un triclinio y se crea otro en la nave sur. Además, se preparan arriates para colocar plantas trepadoras. La cuarta fase corresponde al abandono del edificio, que se llena de escombros, aunque el espacio sigue usándose como lugar de enterramientos.

Fernández López, 1886, pp. 35–40; Sales y Ferré, 1887, pp. 96-100; Bonsor – Fernández López, 1889, nº 108, pp. 16–17; Fernández López, 1899; Bonsor, 1931, p. XX; Fernández-Chicarro, 1969, p. 23; Bendala, 1976, vol. I, pp. 49–72 y láms. X-XVI; *id.*, 1981, pp. 287–288; *id.* 1982, p. 196; *id.*, 1986, pp. 381–390; Vermaseren, *CCCA* V, nos. 164–168, pp. 62–63; Bendala, 1990; Fear, 1990; Alvar, 1993b, p. 232; Trillmich *et al.*, 1993, p. 311; Bendala, 1995, p. 281; Fernández Ubiña, 1996, p. 410; Muñoz García-Vaso, 1997, p. 173; Alföldy, 2001, pp. 386–389; Barrientos, 2001, p. 379; Alvar, 2002b; Bendala, 2002, pp. 75–80; Olavarría, 2004, p. 160; Salza Prina, 2003–2004, p. 236; Vaquerizo, 2006, pp. 323–325; Caballos, 2007, pp. 42 y 52–53; Braune, 2008, pp. 98 ss; Seco, 2010, pp. 308–320; Vaquerizo, 2010, pp. 243–248; Martins, 2011, pp. 129–130; Jiménez Hernández – Carrasco Gómez, 2012; Vaquerizo, 2012, pp. 160–163; Jiménez Hernández – Carrasco Gómez, 2014; Bayer, 2015, pp. 68–70; Jiménez Hernández – Carrasco Gómez, 2015; Alvar, 2019, nº FC2.08.01, pp. 213–215; Alvar, *Mitra en Hispania* [online], nº FC2.08.01.

Es el conjunto más complejo de todo el recinto necropolitano. Por su contexto arqueológico se interpretó originalmente como una imponente tumba familiar (Fernández López, 1886). En esa misma línea, Fernández-Chicarro (1969, p. 23) sugirió que se trataba de la sede de un colegio funeraticio. Sin embargo, en su estudio sobre la necrópolis de Carmona, Bendala (1976, pp. 49–72) lo identificó como un santuario de Mater Magna y Atis, especialmente de este último, dado su particular vínculo con el mundo funerario. Los argumentos empleados para defender esta identificación abarcan los aspectos más destacados de la tumba:

El significado de las esculturas descubiertas en el hipogeo, concretamente un Atis funerario (2.06.02), al que Bendala atribuye un valor cultual al vincularlo con las devociones de los propietarios de la tumba, un elefante y la efigie de un varón sedente y presumiblemente velado, situada dentro de la hornacina abierta en la pared que da a un lateral del depósito de agua y en la que el autor reconoce, sin soporte convincente, a un archigalo. Los principales argumentos de este autor para defender su hipótesis se pueden enumerar sucintamente.

La cámara funeraria principal está orientada hacia el amanecer del solsticio de invierno, momento en el que el sol penetraría hasta el fondo del recinto a través de un vano abierto entre la bóveda y la pared de la cámara. El punto iluminado debía de ser una losa colocada en la pared, hoy perdida, que estaría en relación con el nacimiento de Atis identificado con el sol.

La existencia excepcional de tres *triclinia*, destinados a las comidas sacras.

La existencia de un estanque o *balneum* que serviría como *fossa sanguinis*, en la que se llevaría a cabo el bautismo de sangre derivado del ritual del taurobolio o criobolio (según la tradicional restitución de este ritual basada en Prudencio, *Peristeph*. X, 1006–1050), así como el ritual de la *lavatio*.

El hallazgo de una piedra ovoidea en la que Bendala reconoce un betilo, imagen anicónica de la diosa Cibeles, que se encontraría situado ante la pequeña cámara que serviría de tálamo nupcial.

El posible uso de la cámara funeraria pequeña como depósito de las urnas de los archigalos.

Bendala llegó a proponer con titubeos una datación del santuario en época julio-claudia, lo que lo convertiría en el primer testimonio del culto a los dioses frigios en Hispania. Vermaseren (1986, p. 62) aceptó le carácter metróaco de este espacio necropolitano, pero pensó que no se trataría de un santuario, sino de la tumba de un sacerdote de la Gran Madre. Poco después, sin embargo, Fear (1990) refutó a Bendala y regresó a la interpretación funeraticia familiar, que ha sido posteriormente aceptada por otros autores (e.g. Alföldy, 2001, pp. 386–389; Salza Prina, 2003–2004, p. 236).

En un artículo escrito hace veinte años (Alvar, 2002b), uno de nosotros ya analizó críticamente los argumentos esgrimidos por Bendala y Fear a favor y en contra, respectivamente, de la adscripción metróaca del monumento, lo que le llevó a concluir, junto a Fear, que esta atribución es infundada. Recogemos a continuación las razones que condujeron a esta conclusión.

En primer lugar, en ningún lugar del Mediterráneo tenemos constancia de la existencia de un santuario metróaco en una necrópolis y, menos aún, en el interior de una tumba. Tampoco es fácil de imaginar por qué razón un rico propietario o un colegio funeraticio habría de construir un santuario en una necrópolis.

En segundo lugar, como argumentamos en el estudio histórico que precede a este catálogo, las representaciones escultóricas de *Attis tristis* en espacios sepulcrales tienen un carácter estrictamente funerario, disociado de las prácticas rituales metróacas, por lo que no son testimonio suficiente ni de la existencia de un culto a los dioses frigios en el lugar correspondiente ni de que el difunto allí enterrado fuese devoto de tales deidades. El Museo Arqueológico de Carmona conserva dos esculturas que representan, de manera muy ruda, a dos Atis funerarios, procedentes de la "Tumba del Elefante" y de la "Tumba del Plañidero" y una tercera es la que aún se encuentra en la "Tumba del

Elefante" (2.06.02–04). Pero de acuerdo con lo dicho, estos documentos no nos permiten afirmar la existencia de prácticas relacionadas con el culto a Mater Magna y Atis en la necrópolis de Carmona. Además, esta devoción tampoco está atestiguada en ningún otro sitio de la ciudad.

En tercer lugar, la idea de que la celebración del sacrificio del taurobolio o criobolio requería una *fossa sanguinis* se basa únicamente en la descripción de un sacrificio pagano por parte del autor cristiano Prudencio (*Peristeph*. X, 1006–1050), cuya validez como testimonio del taurobolio ha sido plenamente descartada hace un cuarto de siglo (*vid*. el aparatado Estudio Histórico, pp. 23-24). No existe un elemento arquitectónico semejante en los lugares de culto a la Gran Madre, pues el taurobolio no era una ducha de sangre. Por consiguiente, es incorrecta la identificación del depósito de agua de la tumba carmonense con esta fosa, así como infundada la suposición de que se celebraban sacrificios taurobólicos en el hipogeo. Asimismo, es gratuito pensar que la pileta de agua era utilizada para la *lavatio* de la estatua de culto de la Gran Madre, una ceremonia hasta ahora solo documentada en Roma.

La orientación de la cámara principal hacia el solsticio del inverno tampoco es un indicio válido del carácter metróaco del espacio, ya que ninguna fiesta en honor de los dioses frigios se celebraba en esa fecha. Además, aducir orientaciones astronómicas para aumentar la densidad de los argumentos resulta problemático, pues más o menos siempre hay orientaciones que coinciden con rayos susceptibles de ser interpretadas según convenga en cada ocasión.

En cuanto al personaje en relieve dentro de una hornacina sobre la pileta, Bendala lo interpreta como un archigalo, a quien considera erróneamente como el jefe del culto metróaco, asunto sobre el que remitimos a las consideraciones desarrolladas en el apartado del Estudio Histórico (pp. 39 y 57), porque de ese modo logra mayor rotundidad en su argumentación. Sin embargo, el mal estado de conservación del relieve haría también aceptable prácticamente cualquier otra sugerencia. Además, la institución del archigalato no parece haber existido aún en época julio-claudia, pues está documentada a partir del reinado de Antonino Pío, a quien se le atribuye comúnmente su creación.

La piedra ovoidea que Bendala interpreta como un betilo podría ser cualquier cosa, más aún cuando la imagen de culto de la Mater Magna romana, a diferencia de la Madre de los Dioses en su Anatolia natal, nunca es un betilo. Respecto a la estatua del elefante que da nombre a la tumba, no guarda relación directa con el culto metróaco y, por ello, queda fuera del ingenioso juego de identificaciones realizado por Bendala.

La hipótesis de este autor no es la única que atribuye a la "Tumba del Elefante" una función cultual. Muñoz García-Vaso (1997, p. 173) apuntó que el hipogeo podría ser un mitreo, aunque no adujo ningún argumento al respecto, limitándose a afirmar que contiene claros indicios mitraicos. Barrientos (2001, p. 379) también hizo eco de esta sospecha, sin aludir al autor anterior y sin ofrecer tampoco razón para tal atribución. Más recientemente han hecho suya la tesis mitraica Jiménez Hernández y Carrasco Gómez (2012,

2014 y 2015), quienes sí ofrecen una argumentación razonada pero, a nuestro juicio, puramente especulativa. El razonamiento parte de la orientación de la cámara funeraria principal hacia el solsticio de invierno y no ofrece ningún argumento que no sea circular para sostener la adscripción mitraica. De hecho, no resuelve ninguno de los problemas planteados y genera otros adicionales que ni siquiera son abordados. ¿Qué hacen un elefante o un Atis en un mitreo? ¿Qué hace un mitreo en una necrópolis? Los rayos de luz siempre entran en algún momento por un orificio orientado y solsticios y equinoccios son momentos comunes a muchas celebraciones dispares. Es necesario, pues, más rigor para especular con el mitraísmo.

2.07. ***ILITURGI FORUM IULIUM*** (TORRES DE MAQUIZ, MENGÍBAR, JAÉN)

FC2.07.01. Relieves funerarios con representaciones florales y dos erotes, considerados como cibélico-dionisíacos. Colección particular. Foto: FC 2.07.01.

Baena del Alcázar, 1984, pp. 128–129; Beltrán Fortes, 2009, pp. 302–303, figs. 405 y 406.

La argumentación carece de fundamento sólido, por lo que no puede ser considerado como testimonio del culto a Mater Magna en la Península Ibérica.



| FC2.07.01 |
Relieve de Mengíbar.

3. Tarraconense

3.15. ¿***TONGOBRIGA***? (MONTE MOZINHO, PENAFIEL)

FC3.15.01. Fragmento de estatuilla de terracota hallado durante las excavaciones de Monte Mozinho. Representa una figura femenina que ha sido identificada, con reservas, como una posible Mater Magna. Le faltan la cabeza y las extremidades inferiores. Las manos, que contienen algo, se aprietan contra el pecho. Las ropas solo cubren el tronco por la parte delantera, dejando al desnudo la espalda y las nalgas. Podría estar en posición sentada, como sugieren sus nalgas aplanadas.

Almeida, 1977, p. 18, lám. XVII, 1–3; Tranoy, 1981, p. 334.
Dimensiones: 8,5 x 6,5 cm.

Apunta Almeida a que podría tratarse de una representación de Cibeles, pero no hay prueba determinante de tal catalogación, por lo que preferimos mantener la prudencia y situar la estatuilla fuera del catálogo. En cualquier caso, aunque reconociéramos en la representación a Mater Magna, es prácticamente nada, excepto un punto en el mapa, lo que aporta al estudio de su culto en Hispania.

3.17. **BELL.LLOCH** (GIRONA)

FC3.17.01. Mosaico con representación de una carrera de carros en un circo, hallado en la villa romana de Bell.Lloc, en la provincia de Girona. Museo Arqueológico de Barcelona. Fecha: siglo IV d.C.

Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Gerona, 1876; Almagro, 1955, pp. 128–131, lám.39; García y Bellido, 1957, p. 476; Garcia y Bellido, 1955, p. 13;

Balil, 1962, pp. 257–270, láms. 24–37 (figs. 1–16); Lavin, 1963, p. 251, n. 308; Polzer, 1963, pp. 130–118 y 230, figs. 25–26; Balil, 1971, pp. 21–49, figs. 3–20; Glaser, 1978–1980, p. 118; Vermaseren, *CCCA* V, nº 209, p. 77; López Monteagudo, 1991, pp. 247–255; Guardia, 1992, pp. 50–53, figs. 11–16; Nolla – Sagrera – Verrié – Vivó, 1993, pp. 26–29; Darder, 1993–1994, p. 254, nota 11; Gómez Pallarés, 1997, nº GI 5, pp. 96–99 y 248, lám. 32; Muth, 1998, nº H 34, pp. 444–446; Darder – Ripoll, 2000; Blázquez, 2001, pp. 199–201; Blázquez, 2002, pp. 69–70, fig. 2; Patiño, 2002, vol. I, pp. 31–32 y 92–152 y vol. II, pp. 246–255, p. 343, fig. 2, p. 346, fig. 4, p. 347, fig. 4 bis, p. 360, fig. 17, p. 362, fig. 19, p. 368, fig. 25, p. 369, fig. 26, p. 372, fig. 29, pp. 379–397, figs. 36–54, p. 420, fig. 76 y p. 422, fig. 78; de Rueda, 2004, pp. 16–17, nota 47; Rodà, 2005, p.216-219; 2012, pp. 143–144 y 154–155; Patiño, 2013–2014; Bayer, 2015, nº 38, p. 82; Vivó – Palahí, 2016; Vivó – Palahí – Lamuà, 2017.

Dimensiones: 3,52 x 7,08 m.

El mosaico representa una competición de cuadrigas en el circo. La carrera se desarrolla alrededor de la *spina* en dos registros, en cada de los cuales corren dos cuadrigas. La *spina* está adornada a la izquierda con un trofeo, un toro, un obelisco y una divinidad femenina cabalgando un león hacia la izquierda y, a la derecha, una Atenea *Promachos*. La escena es similar a la del mosaico de Barcelona (FC3.18.01). La firma del musivario, o del promotor y propietario de la villa (Vivó - Palahí, 2016), *Cecilianus ficet*, se lee entre la meta del lado derecho y el tribunal. Con acierto, García y Bellido identificó la divinidad sobre el león como Dea Caelestis; sin embargo, Blázquez considera que es Cibeles y así lo asume Vermaseren, que incluyó el mosaico en su catálogo.

3.18. ***BARCINO*** (BARCELONA)

FC3.18.01. Mosaico con representación de una carrera de carros en un circo. Hallado en Barcelona con motivo de la demolición del Palacio Real Menor en 1860. Museo Arqueológico de Barcelona. Fecha: finales del siglo III o comienzos del IV d.C.

De Dios de la Rada y Delgado, 1862a y 1862b; Hübner, 1863; Elías de Molins, 1888, nº 1152, p. 102; Menéndez Pidal, 1935, pp. 512–513, figs. 309–310; Almagro, 1955, pp. 128–131, láms. 39-40; García y Bellido, 1957, p. 476; Balil, 1962, pp. 270–283, láms. 38–48, figs. 17–29; Blázquez, 1962, p. 90; Polzer, 1963, pp. 81–99, 228, figs. 21–23 y 229, fig. 24; Balil, 1965, pp. 37; Vermaseren, 1970; Barral, 1973, pp. 31–35 y 46–61; Barral, 1978, nº 6, pp. 31–39, láms. VI–XI; Humphrey, 1986, p. 240; Vermaseren, *CCCA* V, nº 207, p. 76; López Monteagudo, 1991, pp. 245–247; Guardia, 1992, pp. 42–47, figs. 4–9; Darder, 1993–1994; Fabre – Mayer – Rodà, 1997, nº 307, pp. 357–359, láms. CXXVII-CXXX; Gómez Pallarès, 1997, nº B4, pp. 49–54, p. 226, láms. 7–8 y p. 227, lám. 9; Blázquez, 2001, pp. 197–199; Llecha, 2001, nº 127, p. 147; Blázquez, 2002, pp. 69–70, fig. 1; Comes – Rodà, 2002, nº 7, pp. 166–167; de Rueda, 2004, pp. 16–17, nota 46; Bayer, 2015, nº 29, pp. 76–77.

Dimensiones: 3,5 x 7,97 m.

El mosaico se divide en dos partes, la superior es el *euripus*, y en la inferior corren cuatro cuadrigas. La *spina* del circo aparece decorada con diferentes construcciones y esculturas. En su parte central se aprecia un obelisco, en

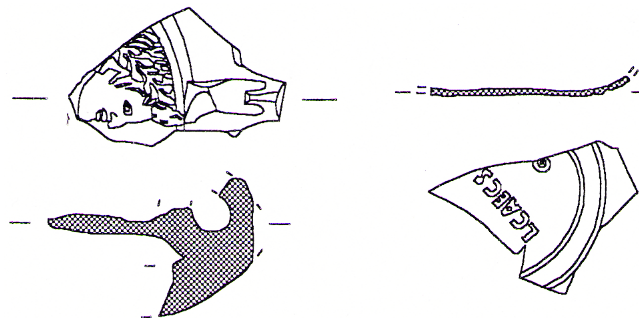
cuya base aparece una estatua femenina cabalgando un león hacia la derecha. Como en el caso del mosaico de Bel.Lloc, se trata de Dea Caelestis, como ya había señalado García y Bellido, y no de Cibeles, como asumen Blázquez y Vermaseren. En consecuencia, no debe ser integrada en el catálogo del culto a Mater Magna en Hispania.

3.19. **CAN CABASSA** (SAN CUGAT DEL VALLÈS, BARCELONA)

FC3.19.01. Fragmento de lucerna con representación de una figura aparentemente coronada. No se puede identificar si es varón o mujer. Carece de contexto arqueológico. Nº inv. de la Memoria de excavación CVC-00-883-1. indeterminada. Foto FC3.19.01.

Artigues – Fernàndez – Ferrer, 2003, p. XX; García Ribot i Serra, 2015, nº 2.2, pp. 125–126, fig. 4.

Dimensiones: 25 x 15 cm.



| FC3.19.01 |
Fragmento de lucerna con tocado turriforme. Can Cabassa.

La única razón para identificarla con Mater Magna es la suposición de que lleva corona turriforme, lo que no es del todo seguro. Ese atributo es asimismo propio de otras deidades, como Fortuna, por lo que la interpretación es completamente gratuita.

FC3.19.02. Fragmento de lucerna con representación de león caminando hacia la derecha. La factura es tosca. Apareció en un contexto del siglo IV que no sirve necesariamente para datar la lucerna. Nº inv. de la Memoria de excavación CVC-00-1524-1. Fecha: indeterminada. Foto FC3.19.02.

Artigues – Fernàndez – Ferrer, 2003, p. XX; García Ribot i Serra, 2015, nº 2.3, pp. 126–128, fig. 5.

Dimensiones: 15 x 15 cm.

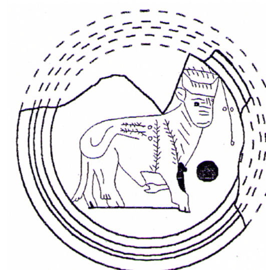


| FC3.19.02 |
Lucerna con león. Can Cabassa.

FC3.19.03. Fragmento de lucerna con representación de un toro, que se conserva casi íntegramente. El animal camina hacia la derecha. La factura es burda. Apareció en un contexto del siglo IV, pero con materiales altoimperiales. Nº inv. de la Memoria de excavación CVC-00- 1482-4. Fecha: ¿siglo II d.C.? Foto FC3.19.03.

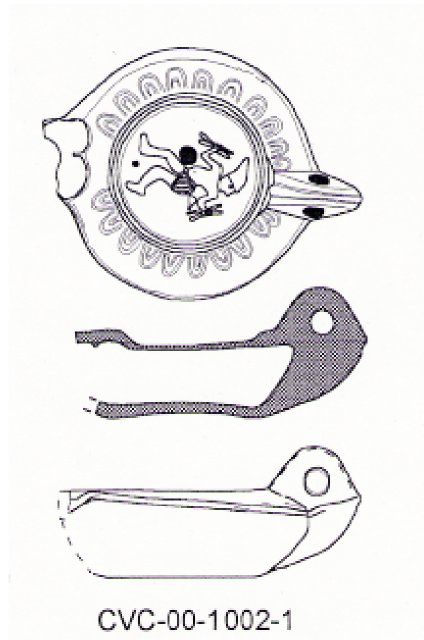
Artigues – Fernàndez – Ferrer, 2003, p. XX; García Ribot i Serra, 2015, nº 2.4, pp. 128–130, fig. 6.

Dimensiones: 40 x 35 cm.



| FC3.19.03 |
Lucerna con toro. Can Cabassa.

Los argumentos esgrimidos por García Ribot i Serra para vincular el toro al culto de Mater Magna son demasiado débiles como para que la atribución metróaca de esta lucerna se pueda considerar con seriedad.



| FC3.19.04 |
Lucerna con personaje tocado con gorro frigio Can Cabassa.

FC3.19.04. Lucerna, a la que solo le falta el pico, con representación de un individuo que marcha hacia la izquierda, con el torso desnudo de frente y la cabeza vuelta a la derecha. Va tocado con un gorro frigio y en sus manos lleva un objeto representado con dos trazos que se cruzan en forma de X. Apareció en un contexto del siglo IV, pero con materiales altoimperiales. Nº inv. de la Memoria de excavación CVC-00-1002-1. Fecha: ¿siglo II d.C.? Foto FC3.19.04.

Artigues – Fernàndez – Ferrer, 2003, p. XX; García Ribot i Serra, 2015, nº 2.5, pp. 130–131, fig. 7.
Dimensiones: 45 x 38 cm.

Supone García Ribot i Serra que el personaje está danzando y que lleva en las manos dos flautas. A partir de esa suposición, añade que las flautas, junto a otros instrumentos, se empleaban antes de la castración de Atis, por lo que esta representación correspondería, como todas las anteriores, al culto metróaco. Todo su artículo, destinado a conectar las cuatro lucernas fragmentadas de Can Cabassa con Mater Magna, es completamente especulativo. Las razones carecen de fundamento y podrían ser aplicadas a otras divinidades.

3.20. **MAZARRÓN** (MURCIA)

FC3.20.01. Tres estatuas halladas en 1776 con sus respectivos pedestales en una pileta de decantación de las vecinas explotaciones mineras, sin restos de material arqueológico. En una de ellas, tallada en cuarcita, aparece la diosa Tierra Madre entronizada, sin cabeza ni brazos, aunque el izquierdo sostenía una cornucopia y el derecho una patera; viste *chiton* e *hymation* y el regazo está colmado de frutos (como dijo Hübner, y no de un león, como afirma Vermaseren). El trono está cubierto por una tela. Las otras dos, que debían flanquear a la diosa, están talladas en arenisca y representan a dos togados de pie que también han perdido sus cabezas y brazos. Las tres estatuas estaban enyesadas y pintadas con pigmentos rojos. Las basas, tres peanas paralelepípedas de cuarcita, están inscritas y algunas letras conservan la pintura roja. Museo Arqueológico de Murcia, sala V, nº 6. / nº inv. 0/1.090/2 y 0/1.090/1. Fecha: tercer cuarto del siglo I d.C.

Matri Terrae / *sacrum* / *Albanus dispens*(*ator*)

“Consagrado a la Madre Tierra. El administrador Albanus”

CIL II, 3527; Vives, *ILER*, nº 382, p. 47; Fernández Ubiña, 1996, p. 413; Pena, 1996; *HEp*, 6, 1996, 687; Hernández Guerra, 2013, p. 112, nota 756; Bayer, 2015, nº 9, p. 38; *DEpHis* 374; *HEpOL* 9601; EDCS-05502909.
Dimensiones de la base de la estatua: 22,4 x 40,2 x 42,8 cm.

Genio loci Ficariensi(*s*?) / *sacrum* / *Albanus dispens*(*ator*)

“Consagrado al Genio del ficarense. El administrador Albanus”.

CIL II, 3525; *HEp*, 6, 1996, 688; *DEpHis* 354; *HEpOL* 9599; LLDB-72852; EDCS-05502907.
Dimensiones de la base de la estatua: 21,3 x 45 x 32 cm.

Genio s(*ocietatis*) *m*(*ontis*) *F*(*icariensi –s*?) / *sacrum* / *Albanus disp*(*ensator*).

"Consagrado al Genio de la sociedad del monte Ficarense. El administrador Albanus".

CIL II, 3526; *HEp*, 6, 1996, 689; Hernández Guerra, 2013, p. 112, nota 756; *HEpOL* 9600; EDCS-05502908.
Dimensiones de la base de la estatua: 16,9 x 34,4 x 32,75 cm.

Sobre el conjunto de las tres inscripciones, véase: Aragoneses, 1957, 55, con foto; Muñiz Coello, 1980, nos. 78–80, p. 309; Muñoz Amilibia, 1983; Vermaseren, *CCCA* V, nº 195, pp. 73–74; Noguera, 1992; Alvar, 1993a, p. 40; Ramallo – Ros, 1993, pp. 205–206; Noguera – Navarro, 1995 y 1999; Espín, 1999, p. 91; Noguera, 2001–2002; Noguera – Antolinos, 2002, p. 115–119; Domergue, 2008, pp. 25–27; Antolinos – Díaz Ariño, 2012, p. 36; Antolinos – Noguera, 2013, p. 349; Martino, 2018, p. 242; Díaz Ariño – Antolinos, 2019, p. 295, nota 30; Melchor Gil, 2019, p. 170; Zapata-Ros, 2020, pp. 32–33; Gatto, 2021; López-Gómez, 2021, p. 227, nota 66.

Este conjunto escultórico de carácter votivo procede de una zona minera del *ager* de *Carthago Nova* explotada en época romana desde el siglo II a. C. Su dedicante, Albanus, de condición servil o liberto, era probablemente el administrador de una sociedad o compañía dedicada a la explotación minera. Las divinidades que honra se encuentran, pues, íntimamente ligadas a su ocupación: en primer lugar, la Madre Tierra, diosa propiciatoria de los favores y de la fecundidad de la tierra y, en este caso en particular, de la riqueza de la mina ubicada en el *locus Ficariensis*; en segundo lugar, al genio protector del enclave de la explotación minera y, por último, posiblemente al genio tutelar de la sociedad minera de la que Albanus era el administrador. Resulta, por tanto, evidente que la *Mater Terrae* venerada no tiene nada que ver con Cibeles, al contrario de lo que habían supuesto Aragoneses y Vermaseren.

3.21. ***AVELA*** (ÁVILA)

FC3.21.01. Estela de granito con inscripción hallada en el claustro de la catedral. Museo Arqueológico Provincial de Ávila, nº inv. 82/17/6. Fecha: debatida, entre mediados del siglo I y comienzos del III.

Decu/*ma, Gr*/*ema*/*ri*(*o*), *p*(*onendum*) / *c*(*uravit*)

"Decuma se encargó de ponerlo para Gremarius".

Fita, 1913, nº 17, pp. 537–539; *AE*, 1914, 15; Albertos, 1966, p. 99; Rodríguez Almeida, 1981, nº 52, p. 139, fig. 59; Knapp, 1992, nº 35, p. 38 y lám. 5; Alvar, 1993a, p. 42, nota 74; Díez Asensio, 1993, pp. 83 y 85; Hernando, 1994, nº 51, pp. 137–138 y lám. 62, fig. 1; *HEp*, 4, 1994, 108; Díez Asensio, 1995, p. 11; Salinas, 1995, p. 283, nota 6; *HEp*, 6, 1996, 69; Fernández Ubiña, 1996, p. 407, nota 8; Hernández Hernández, 1997, nº 12, p. 140; Marco, 1997, p. 305, nota 19; Crespo – Alonso, 2000, nº R–3, p. 125; Hernández Hernández, 2000, p. 61; Solana Sainz – Hernández Guerra, 2000, nº 156, pp. 203, 226 y 274; Rodríguez Almeida, 2003, nº 52, p. 186, fig. 60; *HEp*, 13, 2003–2004, 57; Hernando, 2005, nº 39, pp. 121–122; Hernando, 2008, pp. 82–83; Bayer, 2015, nº 18, pp. 45–46; *HEpOL* 6354; HD027874; *PETRAE* 140500100045; LLDB-121938; EDCS-16300118; *TM* 226390.

Dimensiones: 107 x 40 cm.

El mal estado de la inscripción ha dado pie a diversas lecturas. Su primer editor, Fidel Fita, propuso: *Decuma Crem*(*entis*) *f*(*ilia*) *Ari p*(*osuit*) *c*(*oniugi*) *b*(*ene*) *m*(*erenti*) *a*(*ram*). Más tarde, Emilio Rodríguez Almeida propuso una lectura completamente diferente: *Oecu* / *Magn*/*e Mat*/*ri p*(*ecunia*) / *c*(*onstituta*) / *LXXX*. Interpretaba en ln. 1 *Oecu*(*m*) como designación de un santuario de la diosa, de naturaleza particular, por lo que no sería denominado *aedes*, tal vez por no tratarse de un templo verdadero y propio. Ln. 4-5 desarrollaba las iniciales P como *p*(*ecunia*) y C como *c*(*onstituta*), aunque aceptaba que podrían ser también indicación de distancias: *p*(*edes*) *c*(*entum*) *LXXX*, en referencia al tamaño del edificio. Rodríguez Almeida vinculaba, por consiguiente, esta inscripción al culto de Mater Magna en un entorno insólito. Con posterioridad, Robert Knapp sugirió *Decu*(*mus*?) / *Magr*/(*a*)*e mat*/*ri p*(*onendum*) / *c*(*uravit*) / (*annorum*) *L.XV*, lectura que le arrebataba el carácter metróaco y la identificaba como funeraria. En *HEp*, 4, 1994, nº 108, p. 55 se acepta la lectura de Knapp, aunque se considera *Decu*(*mus*) no como variante de *Decimus*, sino como onomástica local. Por último, Mª del Rosario Hernando hace una lectura más ajustada a lo que se puede documentar en el epígrafe, alejada por tanto de las conjeturas anteriores, y por eso se recoge aquí, fuera del catálogo de los testimonios del culto a Mater Magna en la Península Ibérica.

FC3.21.02. Ara de granito con inscripción votiva. La cabecera presenta *pulvini* pero sin *focus*; está completa, aunque muy erosionada. Apareció, descontextualizada, en los trabajos realizados en 2001 en la Puerta del Carmen, en el área Norte de la ciudad. Se conserva en el Museo Arqueológico Provincial de Ávila, nº inv. 01/48/A1. Fecha: siglos I d.C. –III d.C.

M(*arti*?) · *Do*(*mino*?) / TERIO /++M / [- - -]I / [- - -] / *v*(*otum*) *l*(*ibens*)

"A Mars Dominus (ilegible) una promesa de buen grado".

Rodríguez Almeida, 1981, nº 138a, p. 279; Rodríguez Almeida, 2003, nº 138a, pp. 277–281, fig. 97; *HEp*, 13, 2003-2004, 27a y 27b; *HEp*, 14, 2005, 30; Hernández Guerra – Jiménez de Furundarena, 2005, pp. 78–79; Hernando, 2005, nº 2, pp. 74-75; Hernández Guerra, 2007, pp. 27–28, lám. 2; Hernández Guerra, 2008, p. 414, nota 31; Hernando, 2008, nº 6, pp. 81–87, lám. 1; Bayer, 2015, nº 19, pp. 46–47; *HEpOL* 25015; *PETRAE* 140500100107; EDCS-34200045; *TM* 242185.

Dimensiones: 63 x 30 x 39 cm

Se recoge aquí la lectura de Hernando, porque es la más acertada. Rodríguez Almeida hizo una propuesta que ha tenido cierta notoriedad: *M*(*atri*) · *D*(*eum*) *C*(*ybele*) / [*I*]*d*(*a*)*eae* / *u*(*niversi*) *m*[*un*?]/*icipe*?[*s*] / *Avilae* / *v*(*overunt*) *l*(*ibenter*). Es la lectura que recoge *HEp*, 13, 2003–2004, 27a. Debido a los problemas suscitados por las líneas 3-5, Hernández Guerra y Jiménez de Furundarena propusieron una restitución diferente: *M*(*atri*) *D*(*eum*) *C*(*ybele*) [*I*]*DEAE V*(*niversi*) *M*[*UN*?]-*ICIPI*[*I*] *AVILAC*(*ensium*) *V*(*otum*) *L*(*ibens*). Con posterioridad, Hernando ofreció una lectura que otorgaba al altar un significado completamente diferente (Hernando, 2005, nº 2, p. 74-75, de donde *HEp*, 13, 2003–2004, 27b). Vuelve la misma autora sobre el asunto en 2008, donde discute las propuestas anteriores y defiende su propia lectura, que es la que aquí se sigue. Son convincentes sus argumentos, a excepción del problema que plantea acerca del carácter iniciático de culto metróaco, pues no es cierto que un ritual previo de iniciación fuera imprescindible para rendir culto a Mater Magna. Por ende, ningún ritual de iniciación impediría que se venerase a la diosa como protectora del municipio. Cuestión distinta es que habitualmente los protectores de las comunidades son potencias divinas como los *numina*, Tutela, Genio o los Lares; sin embargo, Mater Magna también puede serlo y en esa guisa lleva la corona turriforme. En cualquier caso, hay que darle la razón a Hernando por otro motivo no traído a colación hasta el presente. La secuencia onomástica de Mater Magna en la epigrafía del occidente latino no suele incluir el teónimo Cibeles, por lo que tal restitución de la tercera inicial de la ln. 1 sería verdaderamente excepcional, tal y como se comentó en la inscripción de *Egitania* de este catálogo (1.01.01). No cabe traer a colación esa inscripción, en la que aparece el teónimo, como hace García y Bellido, ante la sospecha de que la inscripción de *Egitania* sea un falso epigráfico. En consecuencia, la inscripción aquí comentada no puede ser considerada testimonio de su culto en Hispania, como ocurriría con la de *Egitania*. En cualquier caso, ninguna sirve de ayuda, como se ha sugerido, a la interpretación metróaca de la otra. Es extraño que *HEpOL* 25015 reproduzca la lectura de Hernández Guerra y Jiménez de Furundarena.

3.22.01. ***Legio*** (León)

FC3.22.01. Gran altar en mármol negro, fragmentado y muy golpeado, hallado casualmente en 1911. Se conservan cuatro líneas, pero faltan letras al final de todas ellas. En la cabecera aún es posible identificar parte de un frontón triangular. Museo Diocesano de la Catedral de León.

> *Minervae et I*[*unoni Victrici ac*] / *patriae Conserv*(*atrici*) [*pro sal*(*ute*)] [*Iuliae Aug*(*ustae*)] *matris* / *Imp*(*eratoris*) *Caes*(*aris*) *M*(*arci*) *Au*[*r*(*eli*) *Antonini et*] *P*(*ubli*) *Septimi* / *Severi* [*Getae - - -*] / *Pi*(*a*)*e Fel*(*icis*) *A*[*ug*(*ustae*) *et matris senat*] *us et cast*/*ror*[*um et patriae - - - s*]*acrum* // *dedic(atum) IIII Id*(*us*) *Iun*(*ias*) / [*Albi*]*no et* / [*Maxi*]*mo co*(*n*)*s*(*ulibus*).

Fita, 1911, p. 229; *AE*, 1911, 94; Graillot, 1912, p. 474; Paris, 1912, p. 446; Gómez Moreno, 1925, nº 52, p. XX; Vives, *ILER*, nº 397, p. 48; GyB, *ROER*, nº 18, p. 55; García y Bellido, 1970, p. 324; *AE*, 1976, 287; Le Roux, 1982, nº 254, pp. 246–247; Vermaseren, *CCCA* V, nº 194, p. 72; Diego Santos, 1986, nº 25, pp. 45–46; *HEp*, 1, 1989, 391; Alvar, 1993a, p. 42, nota 68; Fernández Ubiña, 1996, pp. 413–414, nota 21; Sagredo – Jiménez de Furundarena, 1996, nº 1, p. 309; Crespo – Alonso, 1999b, nº 224, p. 159; Solana Sainz – Hernández Guerra, 2000, nº 69, p. 248 Moreno Pablos, 2001, p. 127; Rabanal – García Martínez, 2001, nº 76, p. 144–145; Andrés Hurtado, 2005, nº 54, p. 469; Palao Vicente, 2006, p. 394; Morillo, 2008, pp. 384 y 393; Schmidt Heidenreich, 2013, nº 7, p.278; Moralejo, 2018, nº 36, pp. 155 y 157, pp. 176–178, 226; López-Gómez, 2022, p.143; *HEpOL* 18439; HD012012; EDCS-07100015; *TM* 237101.

Dimensiones: (59) x (47) x 37 cm.

La inscripción se conserva en dos fragmentos y entre sus dos líneas de ruptura verticales se ha perdido una zona. La interpretación de Fita es muy aventurada: *Minervae et …* [*Magnae D*(*eum*)] *Matri I*(*deae*) / *patriae conserv*[*atricibu*]*s et II M. B. Caes. M. Avi…nte Casti…* Gómez Moreno lee de manera bien distinta el texto, incluso las partes conservadas. Según él, se trataría de una dedicatoria a Julia Domna, a Caracalla y quizás también a Geta, cuyos nombres han sido borrados a piqueta. Le Roux restituye las dos primeras líneas como *Minervae d*[*eae*] / *patriae*, *Conserv[atrici i]m*(*peratoris*) *Caes*(*aris*) *M*(*arci*) *Aur*[*el*(*i*)]. García y Bellido no publica la inscripción, solo describe las circunstancias del hallazgo y las opiniones contrapuestas de sus editores. La lectura correcta que aquí se recoge corresponde a Diego Santos y, como se pude observar, no guarda relación con el culto de Mater Magna en la Península Ibérica. Debemos corregir, por tanto, la observación realizada en Alvar, 2016, p. 390, donde se daba por hecho que la inscripción estaba dedicada a Minerva y a la Madre de los Dioses y, de acuerdo con esto, se planteaba que la sede de la Séptima Legión habría sido un importante centro de irradiación del culto a Mater Magna, que se expande considerablemente por el área galaica. En verdad, el culto a la diosa no está, hasta hoy, acreditado en León, por lo que nada sostiene esta hipótesis.

3.36. **VILLA ROMANA DE LAS MUSAS, ARELLANO** (NAVARRA)

FC3.36.01. La villa romana de Arellano, conocida como la Villa de Las Musas gracias a un magnífico mosaico hallando en ella, comienza a ser explotada, probablemente por colonos itálicos, en el siglo I d.C. y se mantiene en actividad hasta finales del siglo III, cuando es destruida por un incendio. En el siglo IV se procede a su reconstrucción. Entre las estructuras de esta última fase constructiva, la arqueóloga Mª Ángeles Mezquíriz Irujo (2003) ha identificado un espacio rectangular de 377,5 m^2 (26,2 x 16,5 m), ubicado en la parte oriental de la villa y separado de la *pars urbana*, como un lugar destinado a la celebración de “los ritos mistéricos del taurobolio”.

Este espacio poseía un deambulatorio porticado en tres de sus lados y estaba abierto a un patio al aire libre. En el centro del patio se situaba una

estructura de grandes sillares empotrados en forma de "U", en cuyos extremos se encontraron *in situ* dos supuestas aras (bien pueden ser pedestales, pues no presentan la forma propia de los altares) decoradas con dos cabezas de toro toscamente grabadas (FC3.36.02–03). Entre las aras, Mezquíriz Irujo reconoce una bandeja ritual formada por lajas de piedra empotradas en la tierra y, en frente de esta, un podio de grandes sillares para sostener una estatua, que en su opinión representaría a la diosa Cibeles (*ibid.*, p. 161). En esta zona se halló gran cantidad de tierra quemada y ceniza, siendo el espesor de la capa de cenizas mayor en un amplio espacio delante de las aras. Ante este hallazgo, dicha arqueóloga considera probable que después del ritual del sacrificio del toro o carnero se realizara algún otro rito de auspicios mediante la quema de las vísceras del animal. En la zona porticada, se recuperaron numerosos restos óseos de animales, bucráneos y cornamentas, entre los cuales hay una notable incidencia de bóvidos machos y castrados. Parte de la carne de los animales fue consumida.

Mezquíriz – Labé – Ramos – Sánchez – Sanz, 1993–1994; Marco, 1997, pp. 300–303; Mezquíriz, 2003; *ead*. 2004; Mezquíriz – Unzu, 2005, p. 987; Vidal Álvarez, 2005, no. A5, pp. 14–15 y lám. V; Mezquíriz, 2006; *ead*., 2009, pp. 230–239; Blázquez, 2007–2008, pp. 142–143; Marco, 2010, pp. 88–89; Sesma –Tabar, 2011; Olszewski, 2015; Osório, 2018, pp. 22–23, fig. 9.

Los dos altares con cabezas de toro, que pertenecen tipológicamente al conjunto de las (mal) llamadas "aras taurobólicas" halladas en la zona navarro-zaragozana (*vid.* FC3.36.02–03), son el testimonio principal a partir del cual Mezquíriz Irujo defiende que el espacio descrito era un lugar de culto metróaco, así como el elemento que le lleva a interpretar en clave metróaca la iconografía del mosaico de la gran estancia. Más aún, su interpretación de estos materiales la conduce a sostener que la principal función de la villa en el siglo IV era la de centro religioso dedicado al culto de Cibeles y Atis (Mezquíriz, 2003, p. 27 y 2009, p. 232). Sin embargo, la factura de las aras no se asemeja lo más mínimo a los numerosos altares taurobólicos hallados en Occidente, por lo que no pueden ser consideradas como tales, más aún cuando ningún otro material de la villa apoya esta idea. En este sentido, cabe añadir que la consideración de Mezquíriz (2003, p. 163) de que la propia estructura del espacio descrito (un edificio cerrado con pórtico alrededor un patio central) apunta a un culto componentes mistéricos carece de fundamento.

La interpretación de este conjunto arqueológico como un lugar de culto a Mater Magna no es más que el fruto de una concatenación de conjeturas de la autora, que además demuestra en su trabajo un gran desconocimiento sobre el culto de la diosa. Su tesis está influida por la idea formulada por su colega Dimas Fernández-Galiano de que en época cristiana, ciertas creencias religiosas, heréticas o paganas, se refugiaron en la intimidad de las *villae*[3]. Descarta que una comunidad de fieles metróacos residiera en Arellano, pero defiende que este era un centro religioso al que acudían los devotos de una amplia zona relacionada con él. Allí habrían celebrado los sacrificios taurobólicos, a su entender, auténticos baños de sangre a la imagen del ritual descrito por el

3 Fernández-Galiano, 1992b, p. 176; 1992c; 2011, esp. pp. 172–176, 197–206 y 294–296, con bibliografía anterior.

autor cristiano Prudencio, cuyo relato, sin embargo, fue ya descartado como visión fidedigna del taurobolio en los años noventa[4]. La autora llega incluso a afirmar que "los hallazgos descritos son una prueba más de que en la época romana tardía las religiones orientales tenían muchos adeptos" (Mezquíriz, 2003, p. 164). Adicionalmente, sugiere que el *dominus* de esta propiedad sería el *archigallus* o jefe religioso de la comunidad que allí se reunía (*ibid*., p. 161).

No podemos sino rechazar esta tesis, carente de rigor científico y que recupera aspectos de la noción cumontiana de "cultos orientales y mistéricos", como la exageración de su carácter esotérico, su expansión en época tardía y su condición de cultos rivales del cristianismo, con el que habrían compartido creencias y prácticas rituales. Precisamente es esta rivalidad la que habría propiciado su reclusión al ámbito privado. La afirmación de Mezquíriz de que estas expresiones religiosas gozaron de un gran número de adeptos en la Tardoantigüedad es gratuita y la investigadora se equivoca al considerar al *archigallus* como jefe de culto.

FC3.36.02–03. Par de altares o pedestales de arenisca de grano fino y tonalidades rojizas o grisáceas, procedentes de la Villa de las Musas de Arellano. Han sido catalogados como "aras taurobólicas" por poseer en la cara frontal el motivo inciso de una cabeza de toro mirando de frente. In situ. Fecha: siglos III – IV.

Marco Simón, 1997, pp. 297, 300–306, figs. 2–4; Mezquíriz, 2003, pp. 161–173; Mezquíriz, 2004; Vidal Álvarez, 2005, no. A5, pp. 14–15 y lám. V; Blázquez, 2007–2008, pp. 142–143.
Dimensiones: 60 x 50 x 40 cm.

Estas dos supuestas aras de Arellano se enmarcan, desde un punto de vista tipológico, dentro de un conjunto de 14 piezas pertenecientes a la zona navarro-zaragozana, a las que se ha llamado "aras taurobólicas" por presentar en su parte frontal la esquemática representación de la cabeza de un toro.[5] Junto a la pareja de ejemplares de Arellano, otros dos han sido descubiertos en Navarra, concretamente en Eslava (FC3.24.01) y en Gallipienzo (FC3.26.01); a ellos se suma, además, una estela decorada con un relieve similar, procedente de Artajona (FC3.42.01). El resto de aras han sido halladas en diversos puntos de la actual provincia de Zaragoza: Farasdués (4 ejemplares: FC3.29.01–02), Sofuentes (1 ejemplar: FC3.25.01), Sos del Rey Católico (3 ejemplares: FC3.27.01–03), Uncastillo (2 ejemplares: FC3.30.01–02). En este grupo también se podría incluir, en primer lugar, una de las dos aras votivas halladas en Ujué, Navarra, hoy conservada en el Museo de Navarra en Pamplona, por poseer en una de sus caras una cabeza de toro en relieve y en la otra, una inscripción alusiva a la divinidad indígena *Lacubegis*.[6] En segundo lugar, cabría incorporar en el conjunto un ara descubierta en la villa de Puypullín (Loarre, Huesca), decorada en sus cuatro caras con una cabeza de toro en posición frontal, un gallo dispuesto de perfil, un ciervo también de perfil en posición de carrera con la cabeza girada hacia atrás y una gran crátera[7]. Los documentos se concentran en un marco geográfico muy concreto, situado entre el extremo norte de Zaragoza y la zona centro-oriental de Navarra –a excepción de los

4 Prud., *Perist*., X, 1006–1050; cf. *supra* pp. 23 y 51.
5 Esta hipotética identificación fue propuesta por García y Bellido (1949, pp. 384–385) para dos de los ejemplares de Sos del Rey Católico y para el de Sofuentes y ha sido aceptada por autores posteriores: Fernández Ubiña, 1996, p. 417; Marco, 1997; Paz Peralta, 2001b, pp. 549–550.
6 Museo de Navarra, nº inv. AF 256,561,590 (dimensiones: 87 x 43 x 22 cm); Castillo – Gómez-Pantoja – Mauleón, 1981, nº 34, pp. 59–60 y láms. XXXIVa–XXXIVb.
7 Museo de Huesca, nº inv. NIG. 00700 (dimensiones: 12 x 9,5 cm); Corbatón, 2022, p. 24, fig. 10.

ejemplares de Arellano, el punto más occidental de grupo–, lo que permite suponer que existía en la zona un pequeño taller escultórico dedicado a la elaboración de este tipo de piezas, destinado a satisfacer la demanda de una clientela de ámbito estrictamente local (Vidal Álvarez, 2005, p. 17).

Alvar (1993a, pp. 43 y 45; 2001, p. 200; 2008, pp. 264–265) y Vidal Álvarez (2005, pp. 15 y 18) rechazan la vinculación de estas supuestas "aras taurobólicas" y, por ende, del llamado "edificio cultual" de la villa de Arellano con el culto de Mater Magna y Atis. "La presencia de una cabeza de toro en las piezas que tratamos no es indicativa de su relación con el *taurobolium* propiamente dicho, sino, en todo caso, con algún tipo de rito de carácter local en el que el toro pudiera jugar un papel determinante" (Vidal Álvarez, 2005, p. 18). Del mismo modo, Alvar señala que, tal vez, las aras zaragozanas deban relacionarse con algún tipo de rito de origen prerromano (Alvar, 2001a, p. 200). Otros autores han ahondado en esta idea, llegando a considerar las aras como un monumento específico vascón, expresión de un culto indígena al toro y a la luna, o de un culto funerario con simbología del toro (Canto 1997b; Blázquez 1999).

FC3.36.04. Pavimentos de mosaico del gran salón rectangular con exedra (100 m^2) de la Villa de las Musas. Tanto el espacio rectangular como la exedra presentan un mosaico con motivos geométricos y un emblema central con una escena figurada. El pavimento de la exedra está situado a un nivel superior. De la escena figurada en el centro de la estancia rectangular se conserva en buen estado la mitad izquierda, mientras que la derecha ha desaparecido en su mayor parte. La escena tiene como fondo un torreón y un paisaje con una palmera y distintos árboles. En la parte izquierda aparece una dama de compañía junto a una matrona-diosa sentada en un trono, ambas con expresión triste. En segundo plano se observa a un varón de pie, ataviado con un gorro. En la parte deteriorada de la representación, se conservan dos piernas desnudas calzadas con *caligae*, las patas delanteras de un caballo y un perro con la cabeza vuelta hacia atrás. La escena ha sido identificada como la despedida de Adonis camino de la cacería donde hallará la muerte o como la declaración de Fedra a Hipólito. En el medallón central del mosaico de la exedra se observa a un personaje masculino vestido al modo oriental, con túnica manicata corta, *anaxyrides* y clámide, y tocado con gorro frigio. En su mano izquierda sostiene un *pedum*. Frente a él aparecen una matrona o diosa, a la que le falta la cabeza, y una dama de compañía. La escena ha sido objeto de interpretaciones dispares: entre otras, el rapto de Helena por Paris, las bodas de Hipodamia y Pélope o las de Atis con la hija del rey de Pesinunte. Fecha: siglos IV–V.

Mezquíriz, 1997; *ead*. 2003, pp. 229–231; Lancha, 2003, pp. 210–211; Mezquíriz – Unzu, 2005; Blázquez, 2007–2008, pp. 136–137; Mezquíriz, 2009, pp. 231 y 233–234; Valero, 2010, p. 10; Neira, 2011, pp. 16–17; Valero, 2013, p. 315; Olszewski, 2015; Valero, 2015c, pp. 439–440; *id*., 2016a, p. 153; *id*., 2018a, pp. 309–311, fig. 11; *id*., 2018b, pp. 71–72.

Mezquíriz y Unzu señalan que este mosaico y los dos recogidos en los números

siguientes fueron realizados por un mismo equipo y siguiendo un programa iconográfico homogéneo que haría referencia a la función de la villa en los siglos IV-V: "un centro religioso dedicado al culto de Cibeles y Atis con todo el componente mistérico y de iniciación de sus seguidores, que supone el rito del taurobolio" (Mezquíriz – Unzu, 2005, p. 988). Estas autoras identifican el salón absidiado con un espacio de culto, al que denominan *oecus*, y consideran que la escena central del área rectangular, que expresa el amor con final trágico de una diosa por un joven héroe, es la manifestación de una asimilación o sincretismo de los mitos de Afrodita y Adonis y Cibeles y Atis. En la misma línea, interpretan la imagen del emblema de la exedra como la representación de los esponsales de Atis e Ia, hija del rey de Pesinunte (*dextrarum iunctio*).

La interpretación de estos mosaicos en un sentido metróaco solo es fruto de la presunción de que la villa funcionaba como un santuario metróaco en la Antigüedad tardía, idea infundada contra la que argumentamos en los números anteriores de este catálogo (FC3.36.01–03). Las identificaciones alternativas de las representaciones descritas como escenas relativas a los mitos de Fedra e Hipólito e Hipodamia y Pélope, entre otros posibles, son sin duda mucho más acertadas (Lancha, 2003, pp. 210–211; Olszewski, 2015; Valero, 2018a, pp. 309–311, con bibliografía anterior). Cabe añadir que el programa iconográfico de la villa de Arellano, de inspiración mitológica, no tiene en sí mismo un valor cultual y, por ende, no es indicativo de la adscripción religiosa de su propietario; al contrario, es la expresión de los ideales de una élite cultivada para la que la cultura, la lengua y los mitos griegos eran signo de estatus.

FC3.36.05. Pavimento de mosaico del *cubiculum* de la Villa de las Musas, en mal estado de conservación. El mosaico se divide en una parte con decoración geométrica, que marca el lugar del lecho, y en otra ocupada en su mayor parte por un amplio emblema con escena figurada. Los restos de esta escena muestran, en primer plano, a un niño desnudo cobijado en una cueva. En segundo término, una figura femenina, desnuda, a la que le falta la cabeza, se inclina hacia el niño con gesto de protección. Con su mano izquierda, valiéndose de un lazo, caza un cisne por su cuello. A ambos lados aparecen dos patos. Fecha: siglos III–IV d.C.

Lancha, 2003, pp. 211–213; Mezquíriz, 2003, pp. 235–238; Mezquíriz – Unzu, 2005; Mezquíriz, 2009, pp. 235; Olszewski, 2015.

Mezquíriz y Unzu consideran que la escena representada, al igual que la del mosaico precedente (FC3.36.04), es el resultado de la asimilación de dos mitos: Afrodita salvando a Adonis y Nana o Cibeles recogiendo a Atis al borde del río (el Gallos o el Sangarios, según Ovidio, *Metamorfosis*, X, 866-704). La representación correspondería, por tanto, al nacimiento de Atis. Sin embargo, lo más probable es que se trate de una imagen de Leda y Zeus, como sugieren Lancha y Olszewski.

En virtud de su lectura metróaca de los mosaicos del *oecus* y del *cubiculum*, Mezquíriz y Unzu sugieren que Cibeles y Atis serían también los protagonistas de la escena, hoy desaparecida, que ocupaba el medallón central del famoso

mosaico de las musas que da nombre a la villa, localizado en el *tablinum-musaeum*. Sin embargo, como señalamos en FC3.36.04, la interpretación de estos mosaicos en un sentido metróaco solo es fruto de la presunción de que la villa de Arellano funcionaba como un santuario metróaco en la Antigüedad tardía, idea infundada que refutamos en los números FC3.36.01–03.

3.24. **ESLAVA** (NAVARRA)

FC3.24.01. Ara anepigráfica, catalogada como "ara taurobólica" por estar decorada con la cabeza de un toro en relieve, representada de forma esquemática. Museo de Navarra, nº inv. AF 657. Fecha: siglos III – IV.

Uranga, 1966, p. 224; Blázquez, 1975, p. 66, nº 15; Marco, 1978, p. 48; Marco, 1979, p. 218; Castillo – Gómez-Pantoja – Mauleón, 1981, nº 74, p. 101 y lám. LXIV; Canto, 1997b, p. 34, fig. 3, nº 2; Marco, 1997, pp. 297, 303–304 y 312–313.

Dimensiones: 35 x 30 x 12 cm.

Nada permite relacionar este documento con el taurobolio ni, por tanto, con el culto de Mater Magna, como se expone en el comentario de las piezas semejantes FC3.36.02–03.

3.45. **ARTAJONA** (NAVARRA)

FC3.45.01. Estela con relieve de la cabeza de un toro en posición frontal, enmarcada por una cenefa. Es conocida como una "estela taurobólica". Fue encontrada por Ángel Guembe, *el Yesero,* en una finca de su propiedad del término actualmente denominado Guencelaya, en un cerrete de 365 m. de altitud. Museo de Navarra.

Uranga, 1966, pp. 224 y nº 4, p. 227, con nota 5; Jimeno Jurío, 1970, p. 114; Blázquez, 1975, p. 66, nº 15; Marco, 1978, p. 47 y 1979, pp. 213 y 218; Jimeno Jurío – Jimeno Aranguren, 1997; Sayas, 1994, pp. 235–237.

Dimensiones: 33,5 x 19,5 x 12,5 cm.

Nada permite relacionar este documento con el taurobolio ni, por tanto, con el culto de Mater Magna, como se expone en el comentario de las piezas semejantes FC3.36.02–03.

3.26. **GALLIPIENZO** (NAVARRA)

FC3.26.01. Bloque de arenisca decorado con la cabeza de un toro en relieve, en posición frontal, con cuernos en forma de media luna. Fue hallado en 2013 en un yacimiento romano bajo una finca de cereal. Ha sido catalogado como "pieza taurobólica" e hipotéticamente atribuido a un altar doméstico ubicado en un asentamiento tipo villa, cerca de la muga con Ujué, en la margen derecha del río Aragón. Se encuentra expuesto en el núcleo urbano de Gallipienzo Viejo.

Sáez de Albéniz – Armendáriz, 2016.

Dimensiones: 37 x 34 x 50 cm.

Nada permite relacionar este documento con el taurobolio ni, por tanto, con el culto de Mater Magna, como se expone en el comentario de las piezas semejantes FC3.36.02–03.

3.27. **SOS DEL REY CATÓLICO** (ZARAGOZA)

FC3.27.01. Ara anepigráfica de arenisca, supuestamente de carácter taurobólico. Del conjunto de las llamadas "aras taurobólicas" de la zona navarro-zaragozana, esta es la única que presenta, además de la característica cabeza de bóvido y una pareja de signos astrales entre los cuernos, una escena figurada. Esta muestra a dos personas, una de ellas portando una especie de elemento cerámico globular y la otra, de la que no se aprecia la cabeza, delante de una *tabula* en la que hay un cuchillo. Asimismo, en el flanco derecho y en sentido vertical, aparece una especie de hacha de doble filo o, tal vez, un mazo. La escena parece representar los preparativos previos al sacrificio del toro, pero no existe elemento alguno que permita relacionarla con el culto metróaco.[8] Museo de Navarra, Pamplona, inv. AF 199. Fecha: siglos III – IV.

Uranga, 1926; Ladrero, 1927, pp. 30–33; García y Bellido, 1949, nº 389, p. 384, lám. 275; Uranga, 1966, p. 223; Blázquez, 1975, p. 66, nº 15; Marco, 1978, p. 45, lám. 35; Castillo-Gómez-Mauleón, 1981, nº 81, pp. 104-105, lám. LXXXI; Vermaseren, *CCCA* V, nº 211, p. 77; Alvar, 1993a, p. 40 y nota 61; Fernández Ubiña, 1996, p. 417; Canto, 1997b, p. 35, fig. 4; Marco, 1997, pp. 297, 299, fig. 1, pp. 303–304, 306–307 y 312–313; Paz Peralta, 1997, p. 186; Loro – Olivares, 2004, p. 102; Mezquíriz, 2004, p. 248; Vidal Álvarez, 2005, no. A8, pp. 17–19; Blázquez, 2007–2008, p. 142; Marco, 2010, pp. 89–90, fig. 12; Bayer, 2015, nº 53, p. 90.

Dimensiones: 47 x 30 x 43 cm.

Nada permite relacionar este documento con el taurobolio ni, por tanto, con el culto de Mater Magna, como se expone en el comentario de las piezas semejantes FC3.36.02–03.

8 Tal relación es defendida por Marco Simón, 1997, p. 307, quien compara este ara con un altar taurobólico de Périgueux, decorado con un relieve que alude al sacrificio del toro y en el que aparece el busto de Atis: Vermaseren, *CCCA* V, nº 420, pp. 146–147. En contra, Alvar, 2001a, p. 200; Vidal Álvarez, 2005, p. 18.

FC3.27.02. Ara anepigráfica de arenisca clasificada como "ara taurobólica". Muestra la característica cabeza de toro en relieve con rueda entre sus cuernos. Museo de Navarra, Pamplona, inv. AF 198. Fecha: siglos III – IV.

Uranga, 1926; Ladrero, 1927, pp. 30–33; García y Bellido, 1949, nº 390, p. 385, lám. 275; Vermaseren, *CCCA* V, nº 212, p. 78; Alvar, 1993a, p. 40 y nota 61; Fernández Ubiña, 1996, p. 417; Canto, 1997b, p. 34, fig. 3, nº 1; Marco, 1997, pp. 297, 303–304 y 312–313; Mezquíriz, 2004, p. 248; Vidal Álvarez, 2005, no. A8, pp. 17–19; Blázquez, 2007–2008, p. 142; Bayer, 2015, nº 54, p. 91.

Dimensiones: 38 x 33 x 34 cm.

Nada permite relacionar este documento con el taurobolio ni, por tanto, con el culto de Mater Magna, como se expone en el comentario de las piezas semejantes FC3.36.02–03.

FC3.27.03. Ara anepigráfica de arenisca amarillenta, perteneciente al conjunto de las llamadas "aras taurobólicas" de la zona navarro-zaragozana. Está decorada con una cabeza de toro realizada por incisión, de factura tosca, que presenta las astas en forma de creciente lunar. Una cenefa lisa enmarca la representación. Museo de Zaragoza, nº inv. 7645. Foto FC3.27.03.



| FC3.27.03 |
Paralelepípedo con testuz de toro.

Uranga, 1926; Ladrero, 1927, pp. 30–33; Beltrán Martínez, 1957a, p. 27; *id*. 1957b, p. 96; *id*. 1962, p. 17; *id*. 1964, p. 33; Beltrán Lloris, 1976, p. 127; Aguarod – Mostalac, 1983, nº 1, p. 313; Canto, 1997b, p. 34, fig. 3, nº 4; Marco, 1997, pp. 297, 303–304 y 312–313; Andreu – Jordán, 2003–2004, pp. 439–440, fig. 10; Vidal Álvarez, 2005, no. A8, pp. 17–19; Cabello García, 2006, pp. 71–72; Marco, 2010, p. 89, fig. 10; *CER.ES*, 07645.

Dimensiones: 23 x 16 x 34 cm.

Nada permite relacionar este documento con el taurobolio ni, por tanto, con el culto de Mater Magna, como se expone en el comentario de las piezas semejantes FC3.36.02–03.

Andreu y Jordán observan la existencia de marcas de anclaje en la parte superior del ara, comparables a las que presentan los dos ejemplares de Los Bañales (FC3.30.01–02). Esto les lleva a sugerir que estas tres piezas no serían aras, sino pedestales de pequeñas estatuas de toro, de bronce u otro metal, que tendrían posiblemente un valor cultual.

FC3.25. **SOFUENTES** (ZARAGOZA)

FC3.25.01. Ara anepigráfica con un relieve que representa, de manera esquemática, la cabeza de un toro en posición frontal, perteneciente al conjunto de las llamadas "aras taurobólicas" de la zona navarro-zaragozana. Fecha: siglos III – IV.

Uranga, 1926, pp. 416–417; Blázquez, 1975, p. 66, nº 15; Canto, 1997b, p. 34, fig. 3, nº 6; Marco, 1997, pp. 297, 303–304 y 312–313; Vidal Álvarez, 2005, no. A8, pp. 17–19.

Nada permite relacionar este documento con el taurobolio ni, por tanto, con el culto de Mater Magna, como se expone en el comentario de las piezas semejantes FC3.36.02–03.

FC3.29. **FARASDUÉS** (ZARAGOZA)

FC3.29.01. Ara anepigráfica de arenisca amarillenta, catalogada como "ara taurobólica" por estar decorada con un relieve esquemático de la cabeza de un toro mirando de frente. El grado de esquematización del relieve es extremo, pues la cabeza del bóvido se forma mediante la unión de un simple trapecio invertido (cuernos) y un rectángulo (morro). Se completa la composición con un rectángulo moldurado sobre la cabeza, flanqueado por dos aspas o estrellas de cuatro puntas, una de las cuales ha desaparecido casi por completo, y, bajo el testuz, dos líneas verticales paralelas. El altar presenta *focus* calcinado. Fue hallado a media ladera entre el Corral Viejo del Moncho y el campo propiedad de don A. M. Burgos, junto al número siguiente. Museo de Zaragoza, n° inv. 27785. Fecha: siglos III – IV.

Aguarod – Mostalac, 1982–1983, nº 1, p. 160, lám. I, p. 162 y pp. 167–170; Aguarod – Mostalac, 1983, nº 2, p. 314, láms. I y II, nº 3; Beltrán Lloris, 1988, p. 118; Canto, 1997b, p. 34, fig. 3, nº 8 y pp. 37–38; Marco, 1997, pp. 297, 303–304 y 312–313; Paz Peralta, 1997, p 186; Escribano – Fatás, 2001, p. 125, lám. 111; Paz Peralta, 2001b, pp. 549–550; Vidal Álvarez, 2005, no. A8, pp. 17–19; *CE.RES*, 27785.

Dimensiones: altura máxima de 56 cm, base 22 cm.

Nada permite relacionar este documento con el taurobolio ni, por tanto, con el culto de Mater Magna, como se expone en el comentario de las piezas semejantes FC3.36.02–03.

FC3.29.02. Ara anepigráfica de arenisca amarillenta, decorada, como la anterior, con la representación esquemática de la cabeza de un toro. Por ello ha sido considerada un "ara taurobólica". Está rota por la mitad, faltándole algunos fragmentos. Museo de Zaragoza, n° inv. 27786. Fecha: siglos III – IV.

Aguarod – Mostalac, 1982–1983, nº 2, p. 162, lám. II, p. 161 y pp. 167–170; Aguarod – Mostalac, 1983, nº 3, p. 314, lám. II, nº 2; Beltrán Lloris, 1988, p. 118; Canto, 1997b, pp. 37–38; Marco Simón, 1997, pp. 297, 303–304 y 312–313; Paz Peralta, 2001b, pp. 549–550; Vidal Álvarez, 2005, no. A8, pp. 17–19; *CE.RES*, 27786.

Dimensiones: altura máxima de entre 51 y 55 cm.

Nada permite relacionar este documento con el taurobolio ni, por tanto, con el culto de Mater Magna, como se expone en el comentario de las piezas semejantes FC3.36.02–03.

FC3.30. **LOS BAÑALES** (UNCASTILLO, ZARAGOZA)

FC3.30.01. Bloque de arenisca con un relieve que representa, de manera esquemática, la cabeza de un toro en posición frontal, por lo que ha sido catalogado como "ara taurobólica". A la izquierda de esta representación conserva una greca, que posiblemente enmarcaría todo el relieve. A pesar de ser identificado como un ara por numerosos autores, el bloque presenta marcas de anclaje en su superficie que invitan a considerarlo más bien como un pedestal. Fue hallado empotrado en la ermita de Nuestra Señora de Los Bañales junto con el número siguiente. Museo de Zaragoza, nº inv. 84.15.1. Fecha: siglos III – IV.

Galiay, 1949, pp. 21–22; Blázquez, 1975, p. 66, nº 15; Canto, 1997b, p. 34, fig. 3, nº 3; Marco, 1997, pp. 297, 303–304 y 312–313; Andreu – Jordán, 2003–2004, pp. 439–440, fig. 8; Vidal Álvarez, 2005, no. A8, pp. 17–19; Cabello, 2006; Paz Peralta – Ortiz Palomar, 2008, pp. 16–23, fig. 5; Marco, 2010, p. 89, fig, 10; Jordán, 2011, nº 23, p. 308, fig. 28.

Dimensiones: 45 × 33 × 56 cm.

Nada permite relacionar este documento con el taurobolio ni, por tanto, con el culto de Mater Magna, como se expone en el comentario de las piezas semejantes FC3.36.02–03.

FC3.30.02. Bloque de arenisca con representación esquemática de la cabeza de un toro en relieve, similar a la anterior pero realizada en el interior de un medallón. A su derecha se conserva el inicio de otra imagen, también insertada en otro medallón rebajado en la piedra, aunque se desconoce su tema. La pieza es ampliamente considerada como "ara taurobólica". Sin embargo, presenta marcas de anclaje en su superficie que invitan a identificarla como un pedestal. Museo de Zaragoza, nº inv. 84.15.2. Fecha: siglos III – IV.

Galiay, 1949, pp. 21–22; Canto, 1997b, p. 34, fig. 3, nº 5; Marco Simón, 1997, pp. 297, 303–304 y 312–313; Andreu – Jordán, 2003–2004, pp. 439–440, fig. 9; Vidal Álvarez, 2005, no. A8, pp. 17–19; Paz Peralta – Ortiz Palomar, 2008, pp. 16–23, fig. 6; Jordán, 2011, nº 24, p. 309, fig. 29.

Dimensiones: 44,5 × 58 × 34,5 cm.

Nada permite relacionar este documento con el taurobolio ni, por tanto, con el culto de Mater Magna, como se expone en el comentario de las piezas semejantes FC3.36.02–03.

Subrayando la presencia de marcas de anclaje en la superficie de ambos bloques, Andreu y Jordán sugieren que estos habrían servido como pedestales de pequeñas estatuas de toros, de bronce u otro metal, una función que también atribuyen a una de las supuestas aras de Sos del Rey Católico (FC3.27.03). Estas estatuas tendrían posiblemente una función cultual, no siendo improbable su identificación con exvotos anepígrafos consagrados a una deidad. No obstante, dichos autores no se aventuran a relacionarlos

con una divinidad en concreto, sino que se limitan a señalar las hipótesis ya existentes a este respecto: un culto al toro de carácter indígena, un culto Júpiter o a Cibeles. A pesar de esto, no dudan en designar estas piezas como "taurobolios".

3.31. **SANTALLA DE BÓVEDA DE MERA** (BÓVEDA DE MERA, LUGO)

FC3.31.01. El complejo monumental de Santa Eulalia de Bóveda se sitúa a 14 km de la antigua *Lucus Augusti*, en un emplazamiento que aparece vinculado a la advocación de Santa Eulalia desde el siglo VIII, la cual se completaría a partir del siglo XII con el término arquitectónico de Bóveda (Guardia, 2003, p. 256). El descubrimiento casual del monumento por parte de un párroco local trascendió a la comunidad científica en 1926 y ese mismo año se iniciaron las excavaciones arqueológicas, que se extendieron hasta el último cuarto del siglo XX en alternancia con trabajos de conservación y restauración. Recientemente, también se han realizado análisis de la estratigrafía del edificio y de materiales y técnicas empleados en su construcción (Blanco-Rotea – Benavides – Sanjurjo – Fernández, 2009). En verdad, desde su descubrimiento, el monumento ha suscitado el interés de numerosos investigadores de distintas disciplinas debido a su peculiar arquitectura, que combina técnicas, materiales, formas y decoraciones que se pueden relacionar tanto con el mundo romano como con el paleocristiano o altomedieval. Pero a pesar de las décadas de investigación interdisciplinar, la cronología, la funcionalidad y la evolución constructiva de Santa Eulalia de Bóveda son aún objeto de un amplio debate.

Bibliografía seleccionada[9]: López-Martí, 1927; Martínez Moras, 1927; López-Martí, 1928; del Castillo, 1932; García y Teijeiro, 1933; López-Martí, 1934; Schlunk, 1935; Pijoán, 1942; Gómez-Moreno, 1949; Chamoso, 1952; Ares, 1962; *id*., 1963; *id*., 1964; Fernández de la Vega, 1970a y 1970b; Acuña, 1973, pp. 213–219, 248, 284–290 y 294–295; Nuñez Rodríguez, 1978, pp. 113–117 y 131–139; Abad Casal, 1979; Arias Vilas, 1980; Abad Casal, 1982, vol. I, pp. 147–152, 368–370, 384–386, 404, 410–413 y 439–448, vol. II, pp. 103–106; Ares, 1984; Delgado Gómez, 1989; García Iglesias, 1989, pp. XX; Rodríguez Colmenero, 1992; Delgado Gómez, 1993; Trillmich *et al*., 1993, pp. 417 ss; Rodríguez Colmenero, 1993; Singul, 1997 y 1998; Arias Páramo, 1999, p. 93; Guardia, 2003; Vidal Caeiro, 2003; Vidal Caeiro, 2004; Montenegro, 2005; Utrero, 2006, pp.143 y 583; Vidal Caeiro, 2006; Montenegro *et al*., 2008; Blanco-Rotea – Benavides – Sanjurjo – Fernández, 2009; Castro, 2011; Heras, 2014; Bayer, 2015, nº 56, pp. 91–92; Erias, 2015, pp. 114–151; Montenegro, 2015; Carrocera, 2016; Erias, 2019, pp. 193–196; Pontevedra, 2021; Varela, 2021; Blanco-Rotea – Sanjurjo – Freire-Lista, 2022.

El conjunto monumental que hoy conocemos, un edificio semienterrado de dos plantas formadas por sendas cámaras cuadrangulares abovedadas, orientado en la dirección este-oeste, es el resultado de distintas etapas de edificación (hasta cinco, incluyendo las intervenciones realizadas en época moderna y contemporánea), de difícil datación y que quizás fueron

9 Dada la ingente cantidad de publicaciones sobre Santa Eulalia de Bóveda, recogemos aquí solo las que consideramos más significativas para nuestro propósito. El corpus bibliográfico completo puede consultarse en el blog del monumento creado por Montenegro: *https://www.boveda.org/bibliografia/index.htm*.

acompañadas de cambios funcionales. La planta superior ha desaparecido casi por completo, pues solo se conserva un tramo de la pared septentrional, que posee una ventana rectangular cerca del suelo y el inicio de la curvatura de la bóveda de cañón que cubría toda la estancia. Estos restos pertenecen a un tercer momento constructivo de incierta datación, según la secuencia de etapas de edificación propuesta en 2009 por Blanco-Rotea, Benavides, Sanjurjo y Fernández Mosquera. No hay vestigios de este segundo piso anteriores a dicha fase constructiva, por lo que no tenemos certeza de que existiesen dos plantas en Santa Eulalia de Bóveda desde su origen. No obstante, algunos autores apuntan a esta posibilidad. Asimismo, desconocemos cómo se realizaría la comunicación entre ambos pisos en la fase III y, más aún, en las anteriores, o si se trataba de plantas independientes[10].

La descripción de la primera planta ofrecida a continuación sigue la secuencia constructiva propuesta por los autores citados, pues es la establecida más recientemente a partir del análisis estratigráfico y del levantamiento planimétrico del edificio[11]. No obstante, cabe señalar que este estudio estratigráfico y planimétrico no ha permitido solventar el problema de la adscripción cronológica de las fases constructivas, debido a que la tipología arquitectónica y la decoración de Santa Eulalia de Bóveda presentan similitudes con otras arquitecturas mediterráneas pertenecientes a una amplia horquilla cronológica que abarca desde el siglo III al siglo IX. Los investigadores citados han pretendido superar esta dificultad mediante un nuevo análisis de datación de los materiales constructivos utilizados en las posibles fases, cuyos resultados comentaremos más adelante (Pontevedra, 2021; Varela, 2021; Blanco-Rotea – Sanjurjo – Freire-Lista, 2022).

En su estado original, la planta inferior, semienterrada, estaba formada por un nártex rectangular (6,40 x 1,45 m) que daba acceso a un aula abovedada de planta cuadrangular (6,50 x 6,50 m), rematada por un ábside rectangular (2,85 x 1,56 m), también abovedado y al que se accedía a través de un arco peraltado. A ambos lados de la puerta de acceso al aula se abrían dos ventanas adinteladas coronadas por un arco de descarga en mitra, las únicas existentes en la estancia. El centro de esta lo ocupaba una piscina rectangular de 50 cm de profundidad en la que se localizan dos canales con distinta orientación, sin duda un elemento clave para la identificación de la función originaria del edificio. Así pues, el descubrimiento tardío de esta piscina durante las excavaciones dirigida por Manuel Chamoso, cuyos resultados fueron publicados en 1952, afectó a las primeras interpretaciones sobre la funcionalidad del edificio, como veremos más adelante. En las distintas intervenciones realizadas en el subsuelo del monumento se han documentado también canales situados por debajo de los muros perimetrales del aula y del nártex, lo que revela la existencia de sistemas de canalización que garantizaban el mantenimiento constante del nivel del agua en la piscina. El agua procedería de una fuente situada en un enclave a mayor altura o de los niveles freáticos, lo que explicaría el soterramiento parcial del edificio.

En una segunda fase constructiva, el aula absidada fue subdividida en tres

10 Las únicas escaleras identificadas, que partían desde el ábside inferior hacia el piso superior, pertenecen a una cuarta fase, de época moderna. Véase la nota siguiente.

11 Blanco-Rotea – Benavides – Sanjurjo – Fernández, 2009. Este estudio sobre la evolución constructiva de Santa Eulalia concierne solo las tres primeras etapas de edificación, dejando de lado las fases IV y V, que corresponden a las intervenciones llevadas a cabo en época moderna y contemporánea. Respecto a estas, véase Benavides – Blanco-Rotea, 2008.

naves por medio de dos arquerías dispuestas en sentido este-oeste, cada una compuesta por tres arcos de medio punto que arrancan de los testeros del edificio y reposan sobre columnas de mármol, que a su vez enmarcan la piscina central. Parece que esta división espacial supuso el acortamiento o colmatación de parte de la piscina original, de tal manera que esta sería de mayores dimensiones que la que actualmente se puede observar en el monumento. También corresponden a esta segunda etapa la reforma de la puerta de acceso al aula absidada, que es rematada con un arco de ligera herradura, la apertura de dos hornacinas en el centro de los muros laterales de la estancia, la decoración del aula con pinturas y placas, posiblemente decoradas, y quizás una modificación de la fachada principal.

El programa decorativo del aula está compuesto, en primer lugar, por un zócalo de enlucido que recorría la parte inferior de las paredes y, posiblemente, del ábside, y que podría haber estado decorado con pinturas. Sobre este, en las paredes norte y sur del aula y en parte de los muros este y oeste, se dispone un friso de placas corrido, al que quizás pertenecían las placas de mármol decoradas con motivos florales y geométricos recuperadas durante las intervenciones arqueológicas, si es que estas no proceden de la planta superior del edificio. Finalmente, toda la bóveda y las arquerías están recubiertas por pinturas, que presentan motivos distintos en las naves laterales y en la central. La parte central de la bóveda está decorada con motivos geométricos y vegetales según un modelo documentado desde época romana altoimperial, tomado de las decoraciones en mosaico, y con repercusión en el arte visigótico y en el asturiano (Guardia, 2003). En los muros laterales, la decoración se organiza con una retícula en losange formada por flores con tallos entrelazados. Dentro de cada rombo o triángulo se representan siempre uno o dos racimos de uvas y un ave o dos (pavos reales, palomas, tórtolas, perdices), a veces en actitud de picotear el racimo. En el muro de la entrada y en el hastial, los espacios triangulares resultantes entre la curva de la bóveda y el arranque de los arcos se cubren con una gran planta en forma de sombrilla, a los pies de la cual aparece una pareja de aves, formada por una gallina o un gallo y una perdiz, así como con un tema de cáliz del que surge un tallo bulboso o vaina que, a su vez, genera zarcillos verdes en los espacios correspondientes a la nave central. En el muro este, enmarcando la puerta de acceso al aula, se representa una guirnalda de flores saliendo de una gran flor.

El nártex que precede el aula absidada también está decorada, en este caso con bajorrelieves que muestran figuras humanas y aves. Cuatro de estos se localizan en la fachada en una posición predominante, ya que es lo primero que el visitante observa del edificio. Dos parecen representar a dos grupos de danzantes, quizás mujeres, mientras que los otros dos muestran a dos figuras humanas, interpretadas como un hombre y una mujer (grávida, según Rodríguez Colmenero, 1992, p. 330), con los brazos levantados sosteniendo una guirnalda o un manto de tela abultado por el fluir del aire y enmarcadas por dos columnas que sostienen un dintel. En ellas se ha pretendido reconocer, indistintamente, a un par de danzantes o el retrato de una pareja de

difuntos, en relación con la tesis que postula un uso funerario del monumento (Montenegro, 2015, p. 523; *vid. infra*). En el muro norte del interior del nártex se representan dos figuras humanas enfrentadas, conocidas como “los lisiados” por la supuesta rigidez y deformidad que muestran algunos de sus miembros y que algunos autores han relacionado con las posibles propiedades curativas del agua de la piscina (*vid. infra*)[12]. En el machón sur y en los paramentos interiores del nártex aparecen también tres bajorrelieves zoomorfos: un pájaro visto de perfil y con la cabeza girada hacia atrás, en mal estado de conservación; un ave de apariencia exótica, identificada alternativamente con un avestruz, un ibis, un faisán o un ave fénix, entre otras hipótesis, y un ave que descansa sobre un árbol y oculta la cabeza bajo las alas, en la que se ha reconocido a un ibis o a un ave fénix[13].

Mientras que la decoración mural del aula absidada se deriva claramente de la remodelación del edificio, es posible que los relieves del nártex pertenezcan a su primera etapa constructiva. No obstante, para ambos elementos decorativos se han propuesto dataciones muy dispares que abarcan desde el siglo III al IX d.C. (*vid. infra*).

La tercera fase de edificación corresponde esencialmente a la (re)construcción de la segunda planta del edificio.

Existen diversas corrientes interpretativas de la arquitectura de Santa Eulalia de Bóveda que oscilan entre vincular el edificio a un origen cristiano o pagano, en cuanto a su funcionalidad, y romano o altomedieval, en cuanto a su cronología.

López-Martí, primer director de los trabajos arqueológicos, consideró que el monumento tendría un origen cristiano tardorromano, datado entre los siglos IV y V, pues encontró en su arquitectura paralelos con el arte paleocristiano de las catacumbas romanas (López-Martí 1934, también Martínez Moras 1927). En cambio, Ángel del Castillo (1932) lo identificó como un templo consagrado a las ninfas posiblemente del siglo IV, basándose en la existencia de una canalización de agua bajo el pavimento y en el hallazgo de un ara fragmentada con la inscripción *pro/sa*[*lute*] que, por haberse encontrado formando parte de la cimentación de un muro situado a pocos metros de la fachada del monumento, pudo haber pertenecido a la fase inicial del edificio (*HEpOL* 19117). García y Teijeiro (1933) también defendió que sería un templo pagano, aunque no necesariamente un ninfeo. En 1935 Schlunk le atribuyó un origen tardorromano (siglo IV) y una función funeraria, relacionándolo con monumentos sepulcrales soterrados del Mediterráneo oriental, concretamente del sur de Rusia y Siria, y sugirió que habría sido transformado en templo cristiano en el siglo IX. Sin embargo, desestimó esta interpretación funeraria tras el descubrimiento de la piscina del aula absidiada por parte de Chamoso en los años cincuenta, proponiendo, en su lugar, que Santa Eulalia de Bóveda sería originalmente un santuario medicinal de culto a las aguas salutíferas (*vid.* Montenegro, 2008, pp. 31–34 y 44 y 2015, pp. 459–463). Pijoán (1942) siguió parcialmente la hipótesis original de Schlunk al considerar el edificio como una cripta-mausoleo de la Galicia de los suevos, construida

12 Existen otras propuestas de interpretación de este relieve, como la de García y Teijeiro (1933, p. 32), quien reconoce en las dos figuras representadas a “hombres influidos por el vino, actitudes de gesticulación y contorsiones, movimientos violentos, torpeza de flexión cual sátiros y silenos, tradicionales en el culto de Baco”. Una escena de lavatorio de pies añadida en una fase cristiana del edificio es la propuesta de Vidal Caeiro, 2003, p. 279 y 2006, pp. 37 y 98.

13 Sobre las distintas identificaciones de estas aves, véase Montenegro, 2015, pp. 531–546.

con anterioridad a la conversión de este pueblo germánico al cristianismo, por lo que sería la única obra del período germánico en la Península Ibérica susceptible de ser datada antes del siglo VII. Por su parte, Gómez-Moreno (1949) reconoció influencias orientales en la composición de la fachada y en la decoración interior, lo que le llevó a sugerir una fecha de finales del siglo III "en un ambiente de orientalismo seguro". Con respecto a la funcionalidad, suscribió la interpretación como ninfeo, aunque sin descartar otras hipótesis. Chamoso (1952) hizo suya la hipótesis del ninfeo y sostuvo, además, que el edificio habría sido transformado en templo cristiano en época visigoda con la amortización de la piscina. El edificio ha sido también reconocido como ninfeo o como santuario de aguas medicinales no necesariamente dedicado a las ninfas por Ares Vázquez (1962, 1963 y 1964), Acuña Castroviejo (1973), Abad Casal (1979), Arias Vilas (1980) y Guardia (2003), entre otros. Para Núñez Rodríguez (1978), sin embargo, las características arquitectónicas de las fases iniciales del monumento se vinculan con los ritos de la cultura castreña y la transformación del complejo en un templo cristiano se produciría en el siglo VIII. García Iglesias (1989) recupera la opinión inicial de López-Martí y lo considera un templo paleocristiano, mientras que otros autores vuelven a la hipótesis funeraria, como Delgado Gómez (1989 y 1993), quien identifica el complejo como un suntuoso mausoleo romano, en el que el agua sería un elemento imprescindible tanto para los ritos funerarios como para un adecuado saneamiento del edificio. Fernández de la Vega (1970a y b) va más allá en la interpretación funeraria, al reconocer en Santa Eulalia una iglesia martirial en la que descansaría y sería venerado el cadáver del hereje Prisciliano, creada a finales del siglo IV a partir de la transformación de un primer edificio romano al que considera un recinto termal. Más recientemente, Montenegro (2015, pp. 489–582) ha reconocido en la arquitectura del complejo analogías con monumentos funerarios tanto del occidente como del oriente mediterráneos, así como una simbología sepulcral y, a la vez, dionisíaca en los relieves del pórtico y en las pinturas del aula absidiada. A partir de su comparación con paralelos mediterráneos, sitúa el origen de Santa Eulalia de Bóveda en época altoimperial, quizás en torno al siglo II, y lo considera la tumba de un difunto devoto de Dioniso. Sugiere que podría formar parte de una necrópolis asociada a cualquiera de los castros próximos, o a otro tipo de asentamiento cercano.

Rodríguez Colmenero (1992 y 1993) observa dos fases constructivas en época pagana y otra en época cristiana, esta última fechada en la segunda mitad del siglo IV. De acuerdo con el aspecto "orientalista" reconocido por Gómez-Moreno y en línea con la tesis que atribuye al monumento un uso primigenio como santuario de aguas medicinales, relaciona el edificio con los llamados "cultos orientales", identificándolo concretamente como un iseo o un serapeo en el que se practicaba la hidroterapia. En favor de esta hipótesis aduce supuestas semejanzas arquitectónicas con santuarios mediterráneos de Isis y Serapis, el papel central que el agua y sus propiedades salutíferas desempeñaban en el culto de estas divinidades egipcias y la simbología de los relieves del nártex, que vincula, con mucha imaginación, con los efectos benefactores de las divinidades orientales. Esta interpretación es aceptada

por Heras (2014), quien identifica semejanzas arquitectónicas y decorativas entre Santa Eulalia de Bóveda, el edificio emeritense recogido en este corpus bajo el número FC1.03.02. y la llamada "basílica paleocristiana de Tróia", frente a la ciudad portuguesa de Setúbal, y vincula los tres monumentos con la veneración de deidades orientales en los siglos IV y V.

Siguiendo esta línea interpretativa pero difiriendo de la identificación isíaca sugerida por Rodríguez Colmenero, el arquitecto Sánchez-Montaña defiende que Santa Eulalia de Bóveda sería originalmente un santuario de Cibeles y Atis destinado a la celebración de taurobolios[14]. Su tesis es inaceptable, pues se fundamenta en la conocida descripción de un sacrificio pagano a modo de bautismo de sangre por parte del autor cristiano Prudencio (*Peristeph*. X, 1006-1050), cuya validez como testimonio de un ritual taurobólico, aceptada en la historiografía de la mayor parte del siglo XX, fue ya plenamente descartada en los años noventa, tal y como señalamos en el estudio histórico que precede este catálogo. Sánchez-Montaña explica la particular arquitectura de Santa Eulalia a partir de esta descripción. Así, sostiene que el piso superior sería el lugar en el que se sacrificaría al toro, sobre un tablero de madera agujereado que remplazaría al pavimento en el centro de la estancia, situado sobre una abertura de la bóveda inferior que ocuparía el lugar correspondiente a la clave central. La sangre del animal sacrificado caería, por tanto, a la piscina del piso inferior, donde se encontraría el devoto preparado para recibir el bautismo reparador. El sistema de canalización de la piscina permitiría su limpieza con agua tras el sacrificio. Una vez muerto el animal, los sacerdotes bajarían por una escalera de comunicación que existiría en el muro oeste portando un recipiente con los órganos sexuales del toro y lo colocarían en las hornacinas abiertas en los muros de la cripta a ambos lados de la piscina.

Puesto que el pasaje de Prudencio es una tergiversación de un sacrificio pagano sin especificar y no tiene nada que ver con el taurobolio, la restitución de Sánchez-Montaña carece de fundamento. En consecuencia, tampoco tiene razón de ser alguna su lectura metróaca de los relieves del nártex, ya que la única base de esta parece ser la errónea funcionalidad atribuida al monumento. En los dos grupos de danzantes reconoce las danzas orgiásticas de los *galli*, que asume que se realizaban en grupos de cinco según el rito, y en las dos figuras individuales que sostienen aparentemente guirnaldas observa a dos archigalos engalanados, a los que considera, incorrectamente, como sumos sacerdotes del culto metróaco. Los "lisiados" encarnarían a uno de los grupos sociales más devotos de la Gran Madre, que procuraba la sanación. En cuanto a los relieves zoomorfos, identifica el ave de apariencia exótica y la que descansa sobre un árbol con avestruces, símbolo de la diosa griega Rea y, por ende, de Cibeles, dado que ambas deidades eran identificadas en la Antigüedad.

Dicho autor también atribuye una simbología metróaca y atidea a las pinturas del aula absidada. Sostiene que las aves variadas encarnan a las sibilas, cuyo oráculo ordenó la introducción de la Gran Madre en Roma,

14 Su estudio, realizado en el marco del curso de doctorado "Arquitectura en Galicia" de la Universidad de La Coruña (programa de doctorado 2003–2005) bajo la tutoría del Dr. Juan Pérez Valcárcel, no ha sido publicado en papel, pero puede leerse en el blog de Santa Eulalia de Bóveda creado por el propio autor: ***http://santaeulaliaboveda.blogspot.com***.

representadas así de manera zoomorfa. Los motivos vegetales entre los cuales se encuentran las aves simbolizarían el pino, árbol sagrado de Atis, y su fruto. Asimismo, defiende que esta decoración pictórica hace referencia directa a la relación que las aves y sus cantos tenían con el santuario y su funcionamiento como oráculo. Las aves vivas permanecerían ocultas a la vista de los devotos en las naves laterales del edifico, de tal manera que los cantos proféticos de estas aves ocultas resonarían sobre las pinturas de la bóveda en el interior de la cripta ante los devotos de la diosa. Sin embargo, esta interpretación de las pinturas es puramente especulativa y la práctica adivinatoria que presume no se corresponde con ningún procedimiento de adivinación romano conocido.

A pesar de su completa falta de fundamento y de su alta carga imaginativa, la tesis de Sánchez-Montaña ha sido suscrita por Erias (2015, pp. 144–151 y 2019, pp. 193–196), quien no descarta que Santa Eulalia de Bóveda fuese originalmente un santuario de aguas salutíferas, luego convertido en un lugar de culto de Cibeles y Atis preparado para la celebración de taurobolios, en el que también podría haber continuado la práctica de la hidroterapia. No obstante, difiere del autor precedente en la lectura de algunos elementos de la decoración, como los gallos representados en la bóveda, a los que vincula con los *galli* de la Gran Madre, y los dos grupos de danzantes del nártex, en los que no reconoce a cinco *galli* bailando, sino a cinco mujeres plañideras (o quizás *galli* actuando como plañideras), a las que asocia con las procesiones de simbología funeraria celebradas en conmemoración de la pasión de Atis durante las festividades del mes de marzo.

No podemos zanjar aquí el debate sobre la funcionalidad de Santa Eulalia de Bóveda, pero sí contribuir al mismo descartando la posibilidad de que se trate de un templo tardorromano de Mater Magna y Atis; ni la arquitectura ni la decoración del edificio permiten en sí mismas relacionarlo con estas divinidades. Además, los resultados de investigaciones arqueológicas recientes sobre la datación de los materiales constructivos y de las pinturas murales, hasta ahora solo presentados en dos conferencias ofrecidas en 2021 y 2022 (Pontevedra, 2021; Varela, 2021; Blanco-Rotea – Sanjurjo – Freire-Lista, 2022), podrían ser clave para desestimar definitivamente la adscripción metróaca del monumento. En efecto, análisis realizados con las técnicas del carbono 14, Luminiscencia Ópticamente Estimulada (OSL, según sus siglas en inglés) y Termoluminiscencia (TL) han hecho posible reconstruir la historia del edificio en tres fases y datar con certeza las pinturas en la segunda de ellas: un primer momento constructivo correspondería a la segunda mitad del siglo IV, una remodelación del espacio se llevaría a cabo en el siglo VII, cuando se realizan las pinturas, y una tercera fase de reformas se desarrollaría entre los siglos X y XI. Tal cronología de las pinturas descarta la interpretación metróaca de las mismas explicada anteriormente. En realidad, estas pinturas constituyen una destacada muestra de la escasa pintura cristiana tardoantigua y altomedieval del noroeste peninsular y podrían ser, incluso, un precedente de la pintura prerrománica mural asturiana. Ante esto, la publicación de los

resultados de estas últimas investigaciones es imprescindible para avanzar en nuestro conocimiento sobre Santa Eulalia de Bóveda, acabar con las atribuciones infundadas y ofrecer un panorama algo más firme de la cronología y función de este singular edificio.

3.42. **PALENCIA**

FC3.42.01. Vaso ritual supuestamente con forma de *kernos*, fabricado en cerámica de color ocre claro y decorado con cordones aplicados. Está compuesto por un anillo base, macizo y de sección trapecial invertida, y por tres recipientes independientes, de los cuales uno es un vasito bitroncocónico con boca abierta en el centro de su parte superior, otro una botellita de perfil bitroncocónico con cuello estrecho y apertura superior pequeña y descentralizada y el tercero un vaso cerrado (sonajero) de forma troncocónica invertida. En el interior de este último se conservan partículas sólidas que con el movimiento producen sonido. Fue hallado en la necrópolis de Eras del Bosque, al NE de la ciudad de Palencia, finales del siglo XIX. Museo de Palencia, nº inv. 92. Fecha: primera mitad del siglo I d.C. Foto FC3.42.01.

Barril, 1990, fig. 1; del Amo y de la Hera – Pérez Rodríguez, 2006, p. 46; *CER.ES*, nº 92.

Dimensiones: 16 cm de anchura máxima. Anillo: 1,35 cm de altura x 2,20 cm de anchura; diámetro base de 1,24 cm. Vasito: 5,5 cm de altura x 8 cm de diámetro máximo; diámetro de la boca de 2,40 cm. Botella: 6,5 cm de altura x 1,20–7,50 cm de diámetro. Sonajero: 5,20 cm de altura x 4,20–7,50 cm de diámetro.



| FC3.42.01 |
Supuesto *kernos.*

Barril interpretó este recipiente como una imitación local de un *kernos*, vaso ritual de origen griego conocido principalmente por haber sido utilizado en las ceremonias en honor de Deméter y Coré en Eleusis y en el culto de Mater Magna en relación con el sacrificio taurobólico o criobólico (el *kernos* era la bandeja ritual en la que se depositaban las *uires* del toro o del carnero sacrificado, como explicamos en el comentario al nº 1.05.01 del catálogo de Mater Magna). No obstante, a pesar de aparecer en nuestras fuentes especialmente ligado a estos dos contextos cultuales, el *kernos* puede haber tenido muchos otros usos rituales en el mundo mediterráneo, lo que nos impide adscribir directamente el ejemplar que aquí nos ocupa al culto metróaco o al eleusino sin que ningún otro dato apunte a ello. Además, esta pieza es una adaptación local de un modelo de *kernos* anular. Su anillo de base no está hueco y los vasos carecen de comunicación entre ellos (como es habitual en los modelos originales), por lo que no servirían para libaciones. Asimismo, la naturaleza y el color de la pasta, las formas de los pequeños recipientes (similares a otras de su zona de procedencia) y la decoración plástica, de clara tradición local, indican que es un producto originario del área palenciana. El hecho de que provenga de una necrópolis permite interpretarlo como un recipiente ritual para contener ofrendas en el marco de una ceremonia funeraria, durante la cual podría ser portado sobre la cabeza, tal y como se describe en los rituales

de Eleusis, así como para generar sonido, gracias a la condición de sonajero de uno de los vasitos.

FC3.42.02. Vaso ritual con forma de *kernos*, fabricado en cerámica de color anaranjado y decorado con motivos pintados. Está formado por un anillo de base hecho a mano y tres recipientes independientes torneados. El anillo es macizo y de sección circular y muestra tres pequeñas perforaciones transversales situadas entre los recipientes. Se apoya sobre tres pies situados bajo los vasitos, confeccionados con una pieza de barro envolvente también perforada con dos minúsculos orificios y que, por debajo, remata en un anillo circular y al frente, en forma de creciente o estilizada testuz de toro. Uno de los tres recipientes independientes es un vasito cilíndrico con boca abierta, otro una botellita de cuerpo cilíndrico, cuello estrecho y boca de borde exvasado y el tercero un vaso cerrado (sonajero) de forma cilíndrica con perforaciones finas. Este último conserva en su interior partículas sólidas que producen sonido con el movimiento. Fue hallado en la necrópolis de Eras del Bosque finales del siglo XIX. Museo de Palencia, nº inv. 94. Fecha: primera mitad del siglo I d.C. Foto FC3.42.02.



| FC3.42.02 |
Segundo *kernos.*

Barril, 1990, fig. 2; Pérez Rodríguez – Colín Vinuesa, 1998, p. 56; Del Amo y de la Hera – Pérez Rodríguez, 2006, p. 46; *CER.ES*, nº 94.

Dimensiones. Vasito: 3 cm de altura x 3,20–7,85 cm de diámetro; diámetro de la boca de 2,70 cm. Botella: 6,40 cm de altura x 3–6,80 cm de diámetro; diámetro de la boca de 3,60 cm. Sonajero: 3,40 cm de altura x 3,40–7,70 cm de diámetro. Pie: 3,40 cm de altura x 4 cm de diámetro máximo.

Al igual que el ejemplar anterior (FC3.42.01), se trata de una imitación local de un *kernos* anular, con anillo de base macizo y vasos carentes de comunicación entre ellos (al contrario de lo que es habitual en el *kernos* original), por lo que no serviría para libaciones. Por sus características y su contexto de hallazgo puede ser considerado como un vaso ritual utilizado en ceremonias funerarias. Nada permite catalogarlo como metróaco.

A las dos piezas aquí enumeradas se podrían añadir otros ejemplares interpretados como *kernoi*. Resulta tarea imposible hacerles un seguimiento a todos, pero al menos podemos citar: Sanz – Gómez – Arranz, 1989-1990, pp. 129-147. En cualquier caso, hay que estar alerta para no confundir el *kernos* metróaco con los llamados kernos hallstáticos: Beltrán, 1961b, 144-148.

3.70. PROCEDENCIA DESCONOCIDA, GALICIA

FC3.70.01. Dos figurillas de bronce que representan hombres desnudos danzantes, tocados con un gorro o casco. Uno de ellos porta un falo de grandes dimensiones en su mano derecha. Colección Seoane, Museo das Mariñas.

Erias, 2015, pp. 138–139, figs. 12 y 15.

Erias relaciona estas figurillas con los falos esculpidos en piedra hallados en varios castros gallegos (FC3.71.01) y vincula a unas y otros con el culto a Mater Magna y Atis. Considera que los personajes masculinos representan a dos *galli* o sacerdotes emasculados de la Gran Madre, que realizan la danza ritual tras su eviración. Uno de ellos portaría en su mano derecha su falo cortado, que sería consagrado a la diosa como ofrenda. Sin embargo, la adscripción metróaca de estas figurillas es gratuita, ya que no hay paralelos de estas en ningún santuario metróaco del Mediterráneo y el culto a la Gran Madre no está atestiguado en ningún castro gallego, contexto del que parecen proceder las figurillas humanas, al igual que los falos pétreos.

3.71. **VARIAS PROCEDENCIAS, GALICIA**

FC3.71.01. Falos de piedra hallados en varios castros gallegos, como los de Socastro (Rois, La Coruña), Adragonte (Paderne, La Coruña) o Elviña (San Vicente de Elviña, La Coruña).

Monteagudo, 1990, pp. 23–24; *id*. 2003, p. 47; Brañas, 2011; González Pérez, 2011; Erias, 2015; Pérez Rozas, 2018.

Dimensiones: entre 8 cm de largo y 5 cm de ancho.

Mientras que algunos autores han vinculado estos falos con el dios Príapo o con el dios Fascino, o los han interpretado como dildos o consoladores (González Pérez, 2011), Erias los adscribe al culto de Mater Magna y Atis, considerándolos como una representación perdurable de los miembros sexuales de los *galli* o sacerdotes emasculados de la Gran Madre. Serían un símbolo del sacrificio personal de los sacerdotes y una ofrenda permanente a la diosa, depositada en algún santuario que le fuera propio. Esta hipótesis carece, sin embargo, de fundamento alguno, en primer lugar, porque no se han encontrado ex-votos similares en ningún santuario metróaco del Mediterráneo y, en segundo lugar, porque ningún otro elemento de su contexto arqueológico permite adscribir estos falos al culto de Mater Magna, que no está documentado en ningún castro gallego. Estas piezas son, muy probablemente, amuletos fálicos.

4. Procedencia desconocida

FC4.01. Estatuilla de Cibeles sentada en un trono flanqueado por dos leones sentados. Le falta la cabeza. No se sabe de dónde procede, seguramente de Italia, pero se conserva en el Museo del Prado. Fecha: siglo II d.C.

Hübner, 1862, nº 12, p. 40; Barrón, 1910, no. 220, p. 160; Graillot, 1912, p. 475; Ricard, 1923, no. 39, p.60; Tormo, 1949, p. 34; Blanco, 1957, nº 220, p. 113 y lám. 83; Vermaseren, *CCCA* VII, nº 96, pp. 29–30, lám. 64.

Dimensiones: 62 cm de altura.

Puesto que no es una pieza de origen peninsular, la dejamos fuera de catálogo.

FC4.02. *Naiskos* de arenisca fina con representación sedente de la diosa Cibeles, de procedencia desconocida. La diosa viste *chiton* e *himation* y está tocada con el *kalathos*. En su mano izquierda sostiene un *tympanum* y en la derecha, probablemente una *patera*, hoy perdida. En su regazo acoge a un león, cuya cabeza ha desaparecido. En el anta derecha del *naiskos* está representada una figura femenina sujetando una antorcha con ambas manos, en la que se ha reconocido a la diosa Hécate. En el anta izquierda aparece una figura masculina sosteniendo una jarra, identificada con Hermes. Museo Arqueológico de Barcelona, no. inv. desconocido. Ingresó probablemente en el Museo en el siglo pasado. Fecha: segunda mitad del IV a.C.

Blázquez, 1962; Vermaseren, *CCCA* VII, nº 13, p. 4.

Dimensiones: 44 cm de altura x 28 cm de anchura x 12 cm de grosor.

Este *naiskos* pertenece un conocido tipo de relieves votivos de la Madre de los Dioses que se originó en Asia Menor y en Grecia en el siglo VI a.C., pero que tuvo su auge en los siglos IV y III a.C., especialmente en Atenas. Se conocen abundantes paralelos en Marsella (*vid.* Sierra, 1993). Es, por tanto, posible

que esta pieza proceda de Grecia o de una colonia griega como *Massalia*, por lo que no puede considerarse como testimonio del culto a la Mater Magna romana en Hispania.

FC4.03. *Naiskos* de mármol blanco con representación sedente de la diosa Cibeles, de procedencia desconocida. La diosa viste *chiton* e *himation* y está tocada con el *kalathos*. En su mano derecha sostiene una *patera* y en la izquierda, quizás un manojo de espigas. Bajo la *patera*, en el flanco del trono, está esculpido un león. Dos figuras en bajorrelieve aparecen en las antas del *naiskos*: en la derecha, una figura femenina que parece sostener dos antorchas, por lo que ha sido identificada hipotéticamente con Hécate; en la izquierda, el dios Pan. El relieve ingresó probablemente en el museo a principios del siglo XX, al igual que el *naiskos* anterior. Museo Arqueológico de Barcelona, sala XVIII, vitrina nº 6, nº inv. Gral. del Museo, L1414. Fecha: siglo IV a.C.

Munilla 1982.

Dimensiones: 37 cm de altura máxima x 19.5 de anchura máxima x 5-7 cm de profundidad

Al igual que el documento anterior (FC4.02), este *naiskos* pertenece un conocido tipo de relieves votivos de moda en Atenas en los siglos IV y III a.C. Es posible que proceda de Grecia o de una colonia griega como *Massalia*, donde se constatan abundantes paralelos, por lo que no puede considerarse como testimonio del culto a la Mater Magna romana en Hispania.

Fuera de Catálogo
de Atis

2. *Baetica*

2.11. ***GADES*** (CÁDIZ)

FC2.11.01. Antefija con representación de un joven con amplia melena, hecho con molde. Aparecida en una excavación de urgencia en la confluencia de las calles Brunete y La Granja de San Ildefonso en contexto arqueológico púnico. Museo de Cádiz, nº inv. DJ23115. Fecha: siglo III a.C. Foto FC2.11.01.

CER.ES, nº DJ23115.
Dimensiones: 10 x 12 cm.

La ausencia del gorro frigio hace difícil la identificación con Atis, que se complica aún más por la cronología del objeto.



| FC2.11.01 |
Antefija de Cádiz.

3. Tarraconense

3.01. ***EMPORIAE*** (AMPURIAS, GERONA)

FC3.01.01. Relieve sobre sarcófago de mármol blanco. Se trata del llamado Sarcófago de las Estaciones, hallado en 1846 entre los restos del conjunto basilical paleocristiano de Ampurias. En el lado izquierdo de su parte delantera aparecen cuatro niños que simbolizan las estaciones. El primero de ellos, en la esquina izquierda, ha sido identificado con Atis; sin embargo, es la representación del invierno. Calza botas y viste *anaxyrides* y una túnica que deja el vientre al descubierto. Las dos manos de la figura se han perdido. Museo de Arqueología de Cataluña. Girona. Fecha: siglo IV d.C. Foto FC3.01.01.

Botet i Sisó, 1879; Botet i Sisó, 1895, pp. 31–38; Leclercq, 1922, cols. 508, nº 19 y 431, fig. 4161; Mélida, 1935, p. 740, fig. 585; Wilpert, 1929–1936, **I**, p. 88, lám. LXIX.2 y **II**, pp. 338, 348; Battle, 1947, p. 199, láms. 200 y 201; Schlunk, 1947, pp. 310–312 y lám. 4a; García y Bellido, 1949, nº 271, pp. 267–272, láms. 218–219; Leclercq, 1950, col. 867, nº 1; Bovini, 1954, p. 26, fig. 6; GyB, *ROER*, nº 15, p. 60; Schlunk – Hauschild, 1978, p. 161, lám. 55, fig. 93; Vermaseren, *CCCA* V, nº 210, p. 77; Trillmich *et al*., 1993, pp. 418–419, lám. 222b; Nolla – Sagrera, 1995, pp. 58 y 87–92; Fernández Ubiña, 1996, p. 430; Clavería, 2001, pp. 51–52 y 113–120; Noguera – Conde, 2001, pp. 110–112, lám. 2; Bayer, 2015, nº 37, pp. 81–82.



| FC3.01.01 |
Sarcófago de Ampurias con representación de las estaciones.

El sarcófago apareció en ambiente paleocristiano, pero su iconografía es claramente anterior. Ello ha generado un debate sobre su adscripción religiosa. Creemos que no hay problema en asumir que el sarcófago, probablemente de importación, se fabricó en un ambiente politeísta, pero que pudo haber sido utilizado como depósito de un difunto cristiano. Por lo que respecta a su vinculación con Atis, la figura en cuestión no parece representar al pastor frigio. Cubre su cabeza con la túnica al modo de Hiems (Invierno). De hecho, en el contexto de la escena no tiene sentido su interpretación como Atis, pues claramente forma parte de la secuencia de las cuatro estaciones. En consecuencia, debe ser descartada como expresión de culto atideo.

3.40. **VILDÉ** (SORIA)

FC3.40.01. Monumento funerario turriforme. No tiene ningún elemento susceptible de ser relacionado con el culto a Atis, a pesar de lo cual, se ha elucubrado en torno a una posible conexión. A unos 11 kms al norte de Vildé, en la localidad de Alcubilla del Marqués hay una bodega cuyo dintel ha reaprovechado un sillar en el que se representa una *ascia*. Cid Priego y Balil pusieron en relación la representación de *asciae* en monumentos funerarios turriformes con la presencia de imágenes de Atis. A partir de ese dato, se pretende establecer una conexión entre el monumento funerario de Vildé y el sillar de Alcubilla del Marqués, para insinuar un posible culto a Atis en la zona (García Merino, 1977, p. 49). En contra, pero sin un rechazo firme, se manifiestan Blanco García – Pérez González y Bayer.

Cid Priego, 1948, pp. 159–164; Balil, 1955, p. 127; García Merino, 1977, p. 49, lám. V, 2; Blanco García – Pérez González, 1996, nº 9, pp. 128–129; Bayer, 2015, nº 43, p. 85.

3.41. ***BILBILIS*** (CALATAYUD, ZARAGOZA)

FC3.41.01. Fragmento de asa de *terra sigillata*. Solo se conserva la parte inferior en la que aparece representada la cabeza de un joven con el pelo ondulado. Museo de Calatayud, inv. nº 00058. Fecha: primera mitad del siglo I d.C. Foto FC3.41.01.

CE.RES, nº 00058.

Dimensiones de la cabeza: 3,70 x 3 cm.

No se aprecia que el joven vaya tocado con el gorro frigio, por lo que la identificación se hace difícil. A ello se añade la cronología, demasiado precoz para la expansión de la iconografía de Atis en la Península Ibérica.



| FC3.41.01 |
Asa con imagen de joven.

4. Procedencia desconocida

FC4.04. Busto de una figura masculina joven de mármol blanco. Es la parte superior de una estatua de tamaño natural. La cabeza se inclina ligeramente hacia delante y a su derecha, mientras dirige la mirada al lado contrario. Lleva el gorro frigio, cuyas orejeras se alzan recogidas mediante una lazada en la parte posterior. Deja ver el nacimiento del pelo rizado peinado con raya en medio; los bucles posteriores alcanzan la espalda. La parte superior del pecho va cubierta con una clámide sujeta por una fíbula de disco. El cuerpo adopta la suave curva praxitélica. Museo Arqueológico de Granada, nº inv. 843. Fecha: mediados del siglo II d.C. Foto FC4.01.

Furtwangler, 1893, p. 592; Amelung, 1904, p. 343; Gómez Moreno – Pijoán, 1912, nº 19, p. 92; Reinach, 1924, nº 7, p. 504; Paris, 1925, p. 325 ss y fig. 2–3; García y Bellido, 1949, nº 30, pp. 127–128 y lám. 100; Vermaseren, *CCCA* V, nº 216, p. 79; Beltrán Fortes, 1996, pp. 64–65, fig. 6; Baena del Alcázar, 2000, pp, 247–249; Bayer, 2015, nº 25, p. 74; *CE.RES*, nº 00843.

Altura: 62 cm.



| FC4.04.01 |
Busto de Ganimedes o Paris.

La estatua se documenta desde el siglo XVI en el Jardín de los Adarbes de la Alhambra. En 1868 fue trasladada al interior del palacio y de allí sería trasladada al Museo. Se ignora el lugar de procedencia, aunque los indicios apuntan a una importación de Italia. Podría tratarse tanto de una representación de Atis como, con mayor verosimilitud, de Ganímedes o Paris. La ausencia de atributos dificulta la identificación, pero la menos probable es que se trate de Atis, por lo que no debe aparecer en el catálogo de su culto en Hispania.

Siglas, abreviaturas y bibliografía

1. Siglas y abreviaturas

AE	*L'Année Epigraphique*. Révue des Publications Épigraphiques relatives à l'Antiquité Romaine, Paris.
ANRW	*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt,* Berlin.
CER.ES	*Colecciones en Red*, Red Digital de Colecciones de Museos de España (*http://ceres.mcu.es/pages/SimpleSearch?index=true*)
CIL II	Hübner, E., *Corpus Inscriptionum Latinarum*, vol. II, *Inscriptiones Hispaniae Latinae*, Berlin, 1869; vol. II *supplementum*, Berlin, 1892.
CIL II[2]	*Corpus Inscriptionum Latinarum, Editio Alter*a, Berlin, V, 1998; VII y XIV, 1995.
CILAE	*Corpus Inscriptionum Latinarum Augustae Emeritae*
CLEHisp	Cugusi, P. – Sblendorio Cugusi, M.T., *Carmina Latina Epigraphica Hispanica: post buechelerianam collectionem editam reperta cognita*, Faenza, 2012.
Dessau, *ILS*	H. Dessau, *Inscriptiones Latinae Selectae*, Berlin, 1892-1916.
EDCS	*Epigraphik-Datenbank Clauss / Slaby* (*http://www.manfredclauss.de/es/*)
EE	*Ephemeris Epigraphica*
Epigraphia 3D	*http://www.epigraphia3d.es/3d-62.html*
EPRO	Études preliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain. Serie de E.J. Brill.

D'Encarnação, *IRCP* ..	D'Encarnação, J., *Inscricões romanas do Conventus Pacensis*, 2 vols., Coimbra, 1984.
García, *RAP*	Garcia, J. M., *Religiões antigas de Portugal. Aditamentos e observações as «Religiões da Lusitãnia» de J. Leite de Vasconcelos. Fontes epigráficas*, Lisboa, 1991.
GyB, *ROER*	García y Bellido, A., *Les religions orientales dans l'Espagne Romaine*, EPRO 5, Leiden, 1967.
HAE	*Hispania Antiqua Epigraphica*
HD	*Epigraphic Database Heidelberg* (*https://edh.ub.uni-heidelberg.de/*)
HEp	*Hispania Epigraphica*, Madrid.
HEpOL	*Hispania Epigraphica Online* (*http://eda-bea.es/)*
LIMC	*Lexikon Iconographicum Mithologiae Classicae*, Zürich-München. *Digital LIMC*: https://weblimc.org/page/home/Basel
LLDB	Computerized Historical Linguistic Database of Latin Inscriptions of the Imperial Age
PETRAE	*Programme d'Enregistrement, Traitement et Reconnaissance Automatique en Épigraphie*, Institut Ausonius (*https://petrae.huma-num.fr/fr/projet*)
RGRW	Religions of the Greco-Roman World. Serie de E.J. Brill.
Robert, *BE*	Robert, L., *Bulletin épigraphique*, *Revue d'études grecques*
SEG	*Supplementum Epigraphicum Graecum*, Leiden – Boston.
Supp. It.	*Supplementa Italica*, Roma
TM	*Trismegistos* (*https://www.trismegistos.org/*)
Ubi erat lupa	http://lupa.at
Vasconcellos, *RL*	Vasconcellos, J. Leite de, *Religiões de Lusitania*, Lisboa, vol. I, 1887; II, 1905 y III, 1913.
Vermaseren, *CCCA*	Vermaseren, M.J., *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*, vol. V, EPRO 50, Leiden, 1986.
Vermaseren, *CIMRM* .	Vermaseren, M.J., *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, vol. I, La Haya, 1956.
Vives, *ILER*	Vives, J., *Inscripciones latinas de la España romana. Antología de 6800 textos*, 2 vols., Barcelona, 1971-1972.

2. Bibliografía

A.A. V.V., *Itálica, colina de dioses*. Museo Municipal de Santiponce Fernando Marmolejo, Sevilla, 2009.

Abad Casal, L., "Aportación al estudio de Santa Eulalia de Bóveda", en *Actas del XV Congreso Nacional de Arqueología (Lugo 1977)*, Zaragoza, 1979, pp. 917–921.

Abad Casal, L., *La pintura romana en España*, 2 vols., Sevilla – Alicante, 1982.

Abad Casal, L., "Arqueología romana del País Valenciano: panorama y perspectivas", en *Arqueología del País Valenciano panorama y perspectivas*, Alicante, 1985, pp. 337–382.

Abásolo, J.A. – Elorza, J.C., "Nuevos teónimos de época romana en el País Vasco-Navarro", *Estudios de Arqueología Alavesa*, 6, 1974, pp. 247–258.

Abásolo, J.A. – Pérez, C., "Mangos de cazos en Terra Sigillata Hispánica con la representación de Cibeles-Attis", *Sautuola: Revista del Instituto de Prehistoria y Arqueología Sautuola*, 4, 1985, pp. 183–195.

Acuña, F., *Galicia romana: Artes plásticas*, tesis doctoral, Universidad de Santiago de Compostela, 1973.

Adamo Muscettola, S., "I Flavi tra Iside e Cibele", *Parola del passato*, 49, 1994, pp. 83–118.

Aguarod, M.C. – Mostalac, A., "Notas arqueológicas sobre un nuevo yacimiento romano en Farasdués (Zaragoza)", *Caesaraugusta*, 55-56, 1982–1983, pp. 141–170.

Aguarod, M.C. – Mostalac, A., "Nuevos hallazgos de aras taurobólicas en la provincia de Zaragoza", en *Homenaje al Prof. Martín Almagro Basch*, vol. 3, Madrid, 1983, pp. 311–329.

Albertini, E., "Sculptures antiques du Conventus Tarraconensis", *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, 4, 1911–1912, pp. 323–474.

Albertos, M.L., *La onomástica personal primitiva de Hispania, Tarraconense y Bética*, Salamanca, 1966.

Aldana, C. – Martí, M.A. – Montesinos, J., "Arte en la *Valentia* romana", en J. Hermosilla (ed.), *La ciudad de Valencia. Historia, geografía y arte de la ciudad de Valencia*, Valencia, 2009, pp. 263–271.

Alfaro, C., "El Attis de Sancti Petri (Cádiz) del Museo Arqueológico Nacional (Madrid)", en A. Alonso, T. Garabito, M.E. Solovera (coords.), *Homenaje al Profesor Montenegro. Estudios de Historia Antigua*, Valladolid, 1999, pp. 605–625.

Alföldy, G., *Die römischen Inschriften von Tarraco*, Berlin, 1975.

Alföldy, G., "Tarraco", *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* Suppl. XV, Stuttgart, 1978, pp. 570–644.

Alföldy, G., "Zur Geschichte von Asturia und Gallaecia. Bemerkunde zu Alain Tranoy, la Galice Romaine", *Germania*, 61, nº 2, 1983, pp. 511–528.

Alföldy, G., "La sociedad del municipio de *Carmo*", en A. Caballos (ed.), *Carmona romana*, Carmona, 2001, pp. 381–396.

Almagro, M., *Museo Arqueológico de Barcelona,* Madrid, 1955.

Almarche, F., *La antigua civilización ibérica en el Reino de Valencia*, Valencia, 1918.

Almeida, F. Fernando de, *Egitânia. Historia e Arqueologia*, Lisboa, 1956.

Almeida, C. A. Ferreira de, *Escavações no Monte Mozinho II*, Penafiel, 1977.

Almeida, J. Mendes de - Ferreira, F. Bandeira, "Varia Epigraphica", *Revista de Guimarães*, 77, 1967, pp. 47–52.

Alonso, F. – Castro, M. C., "Sobre la orientación astronómica de la capilla de San Guillermo (Finisterre. Galicia)", *Anuario Brigantino*, 22, 1999, pp. 83–90.

Alvar, J., "Un posible testimonio de culto a Cibeles en Cascais (Portugal)", *Archivo español de arqueología*, 56, 1983, pp. 123–130.

Alvar, J. "Las mujeres y los misterios en Hispania", en E. Garrido González (ed.), *Actas de las V Jornadas de Investigación Interdisciplinaria: La mujer en el mundo antiguo*, Madrid, 1986, pp. 245–257.

Alvar, J., "Marginalidad e integración en los cultos mistéricos", en F. Gascó, J. Alvar (eds.), *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad Clásica*, Sevilla, 1991, pp. 71–90.

Alvar, J., "Los cultos mistéricos en la Tarraconense", en M. Mayer y J. Gómez Pallarés (eds.), Religio Deorum. *Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía (Culto y Sociedad en Occidente), 1988*, Sabadell, 1993a, pp. 27–46.

Alvar, J., "Los cultos mistéricos en la Bética", en J. F. Rodríguez Neila (ed.), *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía. Córdoba, 1988*, Córdoba, 1993b, pp. 225–236.

Alvar, J., "Los cultos mistéricos en Lusitania", en *Actas. II Congresso Peninsular de Historia Antiga. Coimbra, 18-20 outubro 1990*, Coimbra, 1993c, pp. 789–814.

Alvar, J., "Integración social de esclavos y dependientes en la Península Ibérica a través de los cultos mistéricos", en J. Annequin, M. Garrido-Hory (dirs.), *Religion et anthropologie de l'esclavage et des formes de dépendence. Actes du XXème Colloque du GIREA. Besançon, 4-6 nov. 1993*, París, 1994, pp. 275–293.

Alvar, J., "Escenografía para una recepción divina: la introducción de Cibeles en Roma", *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 20.1, 1994, pp. 149–169.

Alvar, J., *Los Misterios. Religiones "orientales" en el Imperio Romano*, Barcelona, Crítica, 2001a.

Alvar, J., "El panteón de Carmona: destellos de la vida religiosa en una ciudad hispanorromana", en A. Caballos (ed.), *Carmona romana*, Carmona, 2001b, pp. 477–489.

Alvar, J., "Cultos Orientais e mistéricos na Provincia da Lusitana", en *Religiões da Lusitania*: Loquuntur Saxa, Lisboa, 2002a, pp. 205–210.

Alvar, J., "Fantasía y realidad, Cibeles en Carmona. Problemas historiográficos de un monumento funerario", *ARYS*, 5, 2002b (2006), pp. 87–98.

Alvar, J., "El archigalato", en L. Hernández, J. Alvar (eds.), *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo. Actas del XXVII Congreso Internacional GIREA-ARYS IX*, Valladolid, 2004, pp. 453–458.

Alvar, J. *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, RGRW 165, Leiden – Boston, 2008.

Alvar, J. "Promenade por un campo de ruinas. Religiones orientales y cultos mistéricos: el poder de los conceptos y el valor de la taxonomía", en C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge y D. Praet (eds.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique. Academia Belgica - Institut Suisse de Rome - Accademia dei Lincei. Roma, 16-18 noviembre 2006*, Bruselas – Roma, 2009, pp. 119–134.

Alvar, J., *Los cultos egipcios en Hispania*, Besançon, 2012.

Alvar, J., "Las ciudades del poder en la innovación religiosa: introducción y difusión de los cultos iniciáticos en Hispania", *Revista de Historiografía*, 25, 2016, pp. 385–403.

Alvar, J., "¿Hijo de Cleopatra", *Bandue: revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, 11, 2018–2019, pp. 31–48.

Alvar, J., *El culto de Mitra en Hispania*, Madrid – Besançon, 2019.

Alvar, J. – Beltrán, A. – Fernández, M. – Gasparini, V. – López-Gómez, J.C. – Pañeda, B. – Pérez L., "Divine Onomastic Attributes in the Greco-Roman World. Proposal for a New Taxonomy", en A. Alvar Nuño, C. Martínez Maza, J. Alvar Ezquerra (eds.), *Calling upon Gods: Offering Bodies: Strategies of Human-Divine Communication in the Roman Empire from Individual Experience to Social Reproduction*, en prensa (Peter Lang).

Alvar, J. – López-Gómez, J.C., "Augustus, Regin and Dominus. Epithets of power as a way to call upon gods in Roman Hispania", en A. Alvar Nuño, C. Martínez Maza, J. Alvar Ezquerra (eds.), *Calling upon Gods: Offering Bodies: Strategies of Human-Divine Communication in the Roman Empire from Individual Experience to Social Reproduction*, en prensa (Peter Lang).

Alvar, J. – López-Gómez, J.-C – Pañeda, B., "La vulva de Atis", *ARYS*, 17, 2019, pp. 191–226.

Alvar, J. – Pañeda, B., "De la constatación testimonial a la *agency*: para una historiografía de la recepción de Mater Magna y Atis en Hispania", *Revista de Historiografía*, 28, 2018, pp. 95–118.

Alvar, J, – Pañeda, B., "El uso de apelativos divinos en ámbitos rurales béticos", *ARYS*, 19, 2021, pp. 173–207.

Álvarez Martínez, 1984

Alves, L.F. Delgado, *Aspectos de Arqueologia em Myrtilis (Mértola)*, Beja, 1956.

Amelung, W., "L'Artémis de Versailles et l'Apollon du Belvédere", *Revue Archéologique*, 4, 1904, pp. 325–347.

del Amo y de la Hera, M. – Pérez Rodríguez, F.J., *Guía del Museo de Palencia*, Palencia, 2006.

Andrés Hurtado, G., *Una aproximación a la religión del ejército romano imperial*, Logroño, 2005.

Andreu, J., "La sacralización del agua en *Hispania* romana: una perspectiva epigráfica", en M. J. Peréx Agorreta, C. Aranegui (eds.), *VBI AQVAE IBI SALVS. Aguas mineromedicinales, termas curativas y culto a las aguas en la Península Ibérica (desde la Protohistoria a la Tardoantigüedad)*, Madrid, 2017, pp. 84–113.

Andreu, J. – Jordán, Á., "Epigrafía, ordenación del territorio y poblamiento en territorio de Vascones: Los Bañales (Uncastillo, Zaragoza)", *Espacio, tiempo y forma. Serie I, Prehistoria y Arqueología*, 16–17, 2003–2004, pp. 419–461.

Andreu, J. – Pérex, M.J., "Un *pondus staterae* en bronce con busto de Attis procedente del Cabezo Ladrero de Sofuentes (Zaragoza)", *Cuadernos de Estudios Borjanos,* 59, 2016, pp. 13–27.

Antolinos, J.A. – Díaz Ariño, B., "La *societas argentifodinarum Ilucronensium* y la explotación de las minas romanas de *Carthago Noua*", *Chiron*, 42, 2012, pp. 25–44.

Antolinos, J.A. – Noguera, J.M., "Los recursos minerales del ager de Carthago Nova: explotación, modelos de gestión territorial y jerarquización de los asentamientos", en J.-L. Fiches, R. Plana-Mallart, V. Revilla (eds.), *Paysages ruraux et territoires dans les cités de l'occident romain. Gallia et Hispania, Colloque AGER IX, Barcelone, 25-27 mars 2010*, Montpellier, 2013, pp. 341–351.

Aquilué, X. – Dupré, X. – Massó, J. – Ruiz de Arbulo, J., *Guies del Museu d'Arqueologia de Catalunya. Tarraco,* Tarragona, 1999.

Aragoneses, M.J., *Museo Arqueológico de Murcia*, Madrid, 1957.

Arasa, F., "Las esculturas romanas de *Valentia*. Notas sobre materiales y técnicas", *Cuadernos Emeritenses*, 20, 2002, pp. 71–90.

Arasa, F., "La decoración escultórica de las *uillae* en el País Valenciano", en T. Nogales, L.J. Gonçalves (coords.), *Actas de la IV Reunión sobre Escultura Romana en Hispania*, Madrid, 2004a, pp. 229–253.

Arasa, F., "Escultures romanes desaparegudes al País Valencià", *Archivo de Prehistoria levantina*, 25, 2004b, pp. 301–344.

Arasa, F., "La pequeña escultura en bronce de época imperial en el País Valenciano", en J.M. Noguera, E. Conde (eds.), *Escultura romana en Hispania* V, Murcia, 2008, pp. 425–456.

Arasa, F., "El Vilar (El Puig). La vil·la de F. Caecilius Rufus", en J.V. Frechina (ed.), *Actes del III Congrés d'Estudis de L'Horta Nord*, Valencia, 2011, pp. 49–72.

Arasa, F., "La arqueología en Valencia tras la desamortización", en C. Papí, G. Mora, M. Ayarzagüena (eds.), *El patrimonio arqueológico en España en el siglo XIX: el impacto de las desamortizaciones*, Madrid, 2012, pp. 83–102.

Arasa, F., "El Vilar del Puig (l'Horta Nord, València). Una vil·la romana de l'*ager saguntinus* excavada en el segle XVIII", *Archivo de Prehistoria levantina*, 32, 2018, pp. 173–234.

Arce, J., "Las *villae* romanas no son monasterios", *Archivo español de arqueología*, 65, nº 165–166, 1992, pp. 323–330.

Arce, J. – Caballero, L., (coords.), *Los bronces romanos en España. Catálogo de exposición: mayo-julio 1990, Palacio de Velázquez, Madrid*, Madrid, 1990.

Ares, N., "Santa Eulalia de Bóveda. Dos lisiados y un monasterio", *Boletín de la Comisión de Monumentos Históricos y Artísticos de Lugo*, 7, nº 57–58, 1962, pp. 115–123.

Ares, N. "Santa Eulalia de Bóveda. Mensaje de la Cigüeña", *Boletín de la Comisión de Monumentos Históricos y Artísticos de Lugo*, 7, nº 59–60, 1963, pp. 173–182.

Ares, N., "Santa Eulalia de Bóveda. Otro relieve en el pórtico", *Boletín de la Comisión de Monumentos Históricos y Artísticos de Lugo*, 7, nº 61–62, 1964, pp. 237–246.

Ares, N., "Inscripciones lucenses medievales en verso", *Boletín del Museo Provincial de Lugo*, 2, 1984, pp. 119–134.

Arias Páramo, L., *La Pintura mural en el Reino de Asturias en los siglos IX y X*, Oviedo, 1999.

Arias Vilas, F., *Santa Eulalia de Bóveda*, Museo Provincial de Lugo y Ministerio de Cultura, Lugo, 1980.

del Arno, M.D., *Estudio Critico de la Necropolis Paleocristiana de Tarragona*, Madrid, 1881.

Arthur, M.L.C., "Miróbriga. Santiago do Cacém (Portugal). *Caesaraugusta*, 57-58, 1985, pp. 51-109.

Artigues, P. – Fernández, A. – Ferrer, C., *Memòria de la intervenció arqueològica al jaciment de Can Cabassa. Sant Cugat del Vallès. Intervenció maig 2000-gener 2001*, Generalitat de Catalunya 2003.

Athanassiadi, P. – Frede, M. (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999.

Baena del Alcázar, L., "Relieves romanos de Mengíbar (Jaén)", *Italica. Cuaderno de Trabajos de la Esc. Esp. de Hª y Arq. en Roma*, 17, 1984, pp. 127–147.

Baena del Alcázar, L., "Escultura funeraria monumental de la Bética", en T. Nogales (coord.), *Actas de la Primera Reunión sobre Escultura Romana en Hispania*, Madrid, 1993, pp. 63–76.

Baena del Alcázar, L., "Contribución al C.S.I.R. de la provincia de Granada", *Baetica*, 22, 2000, pp. 231–264.

Baena del Alcázar, L., "La función de la escultura en el Municipio Flavio Malacitano", *Mainake*, 27, 2005, pp. 187–208.

Balil, A., ""Asciae" en España. Notas en torno a un rito funerario", *Archivo español de arqueología*, 28, 1955, pp. 123–128.

Balil, A., "Mosaicos circenses de Barcelona y Gerona", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 151, 1962, pp. 257–399.

Balil, A., "Las escuelas musivarias del conventus Tarraconensis", *La mosaïque gréco-romaine. Paris 1963*, París, 1965, pp. 29–39.

Balil, A., "Esculturas romanas de Tomis", *Archivo español de arqueología*, 37, 1964, p. 169.

Balil, A., *Mosaicos romanos de Hispania Citerior*, I, *Conventus Tarraconensis*. Fasc. 1º: *Ager Emporitanus et Gerundensis*, Studia Archaeologica, 12, Santiago de Compostela, 1971.

Balil, A., "Esculturas romanas de la Península Ibérica (II)", *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, 44, 1978, pp. 349–374.

Balil, A., *Esculturas romanas de la Península Ibérica, VI*, Studia Archaeologica 73, Valladolid, 1983.

Balil, A., "Esculturas romanas de la Península Ibérica (IX)", *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, 54, 1988, pp. 223–253.

Bandera, M.L. de la – Ruiz, M., "Un nuevo Attis funerario de la Bética", *Habis*, 23, 1993, pp. 159–170.

Barberá, A., *Museo Arqueológico Diocesano de Valencia. Catálogo descriptivo de los objetos que contiene, con notas previas de legislación Canónica sobre la materia y noticias del Museo de Antigüedades de Mayoral y Fabián Fuero*, Valencia, 1923.

Barral, X., "Unes pintures murals romanes inèdites i el mosaic amb curses de circ de Barcelona", *Cuadernos de Arqueología e Historia de la Ciudad*, 15, 1973, pp. 31–68.

Barral, X., *Les mosaïques romaines et médiévales de la Regio Laietana (Barcelone et ses envi- rons)*, Barcelona, 1978.

Barrantes, V., *Barros emeritenses*, Madrid, 1877.

Barrero, N., "Figuras de Venus y hermafordita en bronce", en VV.A.A., *Sexo, desnudo y erotismo en Augusta Emerita. Catálogo de la exposición. Museo Nacional de Arte Romano de Mérida, marzo 2015 –febrero 2016*, Madrid, 2015, pp. 62–63.

Barrientos, T., "Nuevos datos para el estudio de las religiones orientales en Occidente: un espacio de culto mitraico en la zona sur de Mérida", en P. Mateos, M. Alba, J. Márquez (coords.), *Memoria, 5. Excavaciones arqueológicas en Mérida, 1999*, Mérida, 2001, pp. 357–381.

Barril, M., "Dos imitaciones de *Kernoi* en el Museo Arqueológico Provincial de Palencia", en M.V. Calleja González (coord.), *Actas del II Congreso de Historia de Palencia: 27, 28 y 29 de abril de 1989*, vol. 1, Palencia, 1990, pp. 327–346.

Barrón, E., *Catálogo de la escultura* (Museo del Prado), Madrid, 1910.

Barroso, R. A., "La religión provincial en el *Conventus Cordubensis*: un análisis a través de la epigrafía votiva", *Anahgramas*, 3, 2016, pp. 1–51.

Baslez, M.F., "Les galles d'Anatolie: images et réalités", *Res Antiquae*, 1, 2004, pp. 241–245.

Batlle, P., *Epigrafía Latina*, Barcelona, 1946; 2ª ed., 1963.

Battle, P., "Arte paleocristiano: escultura", *Ars Hispaniae*, II, Madrid, 1947.

Bayer, X. *El culto a Cibeles y Attis en la Hispania romana: restos arqueológicos y epigráficos*, trabajo de fin de máster, Universidad de Cantabria, 2015.

Beck, R., "Mithraism since Franz Cumont", *ANRW*, II, 17.4, Berlín – Nueva York, 1984, pp. 2002–2115.

Belayche, N., "La Mater Magna, Megalè Mètèr?", en C. Bonnet, V. Pirenne, G. Pironti (eds.), *Dieux des Grecs, dieux des Romains: panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, Roma, 2016, pp. 39–53.

Belayche, N. – Massa, F. (eds.), *Les «mystères»: questionner une catégorie*, *Métis,* 14, 2016, pp. 7–132.

Beltrán Fortes, J., *Las arae de la Bética*, tesis doctoral, Universidad de Málaga, 1988.

Beltrán Fortes, J., "Arriano de Nicomedia y la Bética, de nuevo", *Habis*, 23, 1992, pp. 171–196.

Beltrán Fortes, J., "Altares visigodos: reutilizaciones paganas (1)", en Salvador M. Ordóñez Agulla, P. Sáez Fernández (coords.), *Homenaje al profesor Presedo*, Sevilla, 1994, pp. 785–810.

Beltrán Fortes, J., "Notas sobre la escultura ideal de la Bética", en J. Massó, P. Sadá, (eds.), *Actas, II Reunión sobre escultura romana en Hispania: Museu Nacional Arqueològic de Tarragona, Tarragona, 30 y 31 de Marzo y 1 de Abril de 1995*, Tarragona, 1996, pp. 59–77.

Beltrán Fortes, J., "Sobre la cronología del ara cordobesa del procónsul Arriano", *Mainake*, 10, 1998, pp. 91–100.

Beltrán Fortes, J., "Cultos orientales en la *Baetica* romana. Del coleccionismo a la Arqueología", en B. Palma Venetucci (ed.), *Culti orientali tra scavo e collezionismo*, Roma, 2008, pp. 249–272.

Beltrán Fortes, J., "El relieve", P. León (ed.), *Arte Romano de la Bética. Escultura*, Sevilla, 2009, pp. 277–320.

Beltrán Fortes, J., "El museo arqueológico de la Universidad de Sevilla: piezas romanas procedentes de *Carmo* (Carmona, Sevilla)", *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, 40, 2021, pp. 95–112.

Beltrán Fortes, J. – Henares Guerra, M.T., "El Museo Arqueológico de la Facultad de Filosofía y Letras de Sevilla", en J. Beltrán Fortes, R. Huarte Cambra (eds.), *Un Museo en la Universidad: colecciones arqueológicas de la Universidad de Sevilla (siglos XIX y XX)*, Sevilla, 2012, pp. 89–129.

Beltrán Fortes, J. – Loza Azuaga, M.L., "El culto mitraico en la costa atlántica de la Bética: un nuevo testimonio en Barbate (Cádiz)", en E. Ripoll (coord.), *Actas del congreso internacional «El Estrecho de Gibraltar", Ceuta, noviembre de 1987*, Madrid, 1988, pp. 833–843.

Beltrán Fortes, J. – Loza Azuaga, M.L., *Provincia de Cádiz (Hispania Vlterior Baetica), Corpus Signorum Imperii Romani, España*, vol. I, 8, Cádiz – Tarragona, 2020.

Beltrán Lloris, M., "Aportaciones a la epigrafía y arqueología romanas de Cáceres", *Caesaraugusta*, 39–40, 1975–1976, pp. 19–100.

Beltrán Lloris, M., *Museo de Zaragoza. Secciones de Arqueología y Bellas Artes*, Guías de los Museos de España, XLI, Madrid, 1976.

Beltrán Llorís, M., "Sección de arqueología", *Museo de Zaragoza,* Zaragoza, 1988, pp. 57–139.

Beltrán Martínez, A. "Itinerario arqueológico de Zaragoza", *Zaragoza*, 5, 1957, pp. 19–28.

Beltrán Martínez, A., "Los museos de Zaragoza", *Boletín Municipal de Zaragoza,* 8, 1962, pp. 7–62.

Beltrán Martínez, A., *Guía del Museo Provincial de Bellas Artes de Zaragoza*, Zaragoza, 1964.

Beltrán Villagrasa, P., "Hallazgo de lápidas romanas", *Anales del Centro de Cultura Valenciana*, 1, 1928, pp. 90–96 = "Hallazgo de lápidas romanas", *Obra completa. I: Antigüedad*, Madrid, 1972, pp. 700–707.

Beltrán Villagrasa, P., *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, 8, 1927–1931 [1936], p. 374.

Benavides, R. – Blanco-Rotea, R., "Mirando cara o futuro: coñecer para conservar", en E.J. Montenegro *et al.*, *Santa Eulalia de Bóveda*, Santiago de Compostela, 2008, pp. 43–82.

Bendala, M., *La necrópolis romana de Carmona (Sevilla)*, 2 vols., Sevilla, 1976.

Bendala, M., "Documentos de interés en la Bética para el estudio de las religiones orientales en Roma", en Actas *del I Congreso de Historia de Andalucía, Fuentes y metodología*, Córdoba, 1978, pp. 211–221. Bendala, M., 1979.

Bendala, M., "Las religiones mistéricas en la España Romana", en *La Religión Romana en Hispania. Symposio organizado por el Instituto de Arqueología (Rodrigo Caro" del C.S.I.C. del 17 al 19 de diciembre de 1979*, Madrid, 1981, pp. 283–299.

Bendala, M., "La perduración púnica en los tiempos romanos: el caso de Carmo", en *Primeras Jornadas Arqueológicas sobre Colonizaciones Orientales, Huelva Arqueológica*, 6, Huelva, 1982, pp. 193–203.

Bendala, M., "Die orientalischen Religionen Hispaniens in vorrömischer und römischer Zeit", *ANRW*, II, 18.1, 1986, 345–408.

Bendala, M., "Comentario al artículo de A.T. Fear "Cybele and Carmona: A reassessment"", *Archivo español de arqueología*, 63, 1990, pp. 109–114.

Bendala, M., *La ciudad hispanorromana,* Madrid, 1993.

Bendala, M., "Necrópolis y ritual funerario en la Hispania Altoimperial", en R. Fábregas, F. Pérez, C. Hernández (eds.), *Arqueoloxia da Morte na Península Ibérica desde as Orixes ata o Medievo*, Santiago de Compostela, 1995, pp. 277–290.

Bendala, M., "Virtus y pietas en los monumentos funerarios de la Hispania romana", en D. Vaquerizo (ed.), *Espacio y usos funerarios en el Occidente Romano*, Córdoba, 2002, pp. 67–85.

Berges, M., "Informe sobre «Els Munts»", *Boletín Arqueológico*, RSAT, IV època, fasc. 105–112, 1969-70, pp. 140–150.

Berrocal, L. "Avance al estudio del depósito votivo alto-imperial del Castrejón de Capote (Higuera la Real, Badajoz)", en *I Jornadas de Prehistoria y Arqueología de Extremadura (1986-1990)*, Extremadura Arqueológica II, Mérida – Cáceres, 1991, pp. 331–344.

Bevilacqua, G., "Athletai e Palaistai in una *defixio* greca di Roma", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 188, 2014, pp. 215–229.

Bianchi, E., "Scholia in Nicandri Alexipharmaca", *Studi italiani di filología classica*, 12, 1904, pp. 321–420.

Blanco, A., *Catálogo de la escultura. Museo del Prado*, Madrid, 1957.

Blanco, A., "Un interesante fragmento cerámico en el Museo Arqueológico de Linares", *Oretania,* 8-9, 1961, pp. 93–95.

Blanco, A., "Documentos metroacos de Hispania", *Archivo español de arqueología*, 41, 1968, pp. 91–100.

Blanco, A., "Vestigios de Córdoba romana", *Habis*, 1, 1970, pp. 109–124, láms. I–X.

Blanco, A., *Historia del Arte Hispánico I. 2. La Antigüedad*, Madrid, 1981.

Blanco, A., "Arte de la Hispania romana", en R. Menéndez Pidal, J.M. Jover Zamora (eds.), *Historia de España de R. Menéndez Pidal, II.2: España romana (218 a. de J. C.-414 d. C.). La sociedad, el derecho, la cultura*, Madrid, 1982, pp. 557–725.

Blanco García, J. F. – Pérez González, C., "Escultura de Attis en la submeseta norte", *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, 62, 1996, pp. 123–142.

Blanco-Rotea, R. – Benavides, R. – Sanjurjo, J. – Fernández, D., "Evolución constructiva de Santa Eulalia de Bóveda (Lugo, Galicia)", *Arqueología de la arquitectura*, 6, 2009, pp. 149–198.

Blanco-Rotea, R. – Sanjurjo, J. – Freire-Lista, D.M., "Santa Eulalia de Bóveda: dataciones absolutas de un edificio sin consenso", conferencia impartida en el Museo Arqueológico Nacional, 16 de febrero de 2022.

Blänsdorf, J., "Cybèle et Attis dans les tablettes de *defixio* inédites de Mayence", *Comptes rendus des séances de l'année, Académie des Inscriptions & Belles Lettres*, 2005, pp. 669–692.

Blänsdorf, J., "The *defixiones* from the Sanctuary of Isis and Mater Magna in Mainz", en R. Gordon, F. Marco (eds.), *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30 Sept-1 Oct. 2005*, RGRW 168, Leiden – Boston, 2009, pp. 141–189.

Blänsdorf, J., *Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums*, *Defixionumtabellae Moguntiaces*, Mainz, 2012.

Blázquez, J.M., "Relieve de *Italica* con una representación de la *Potnia Therón*", *Archivo español de arqueología*, 26, nº 88, 1953, pp. 263–268.

Blázquez, J.M., "*Naiskos* inédito de Cybeles en el Museo Arqueológico de Barcelona", *Archivo español de arqueología*, 35, nº 105–106, 1962, pp. 87–90.

Blázquez, J.M., *Diccionario de las Religiones Prerromanas de Hispania*, Madrid, 1975.

Blázquez, J.M., "Aportaciones a las religiones primitivas de Hispania. Teónimos Addenda et Corrigenda. VI", *Empúries: revista de món clàssic i antiguitat tardana,* 1986, pp. 128–135.

Blázquez, J.M., "Culto al toro, caballos y banquetes funerarios en la Hispania antigua", *Pallas*, 50, 1999, pp. 121–128.

Blázquez, J.M., "El Circo Máximo de Roma y los mosaicos circenses hispanos de Barcelona, Gerona e Itálica", en T. Nogales - Sánchez-Palencia, F.J. (coords.), *El Circo en Hispania Romana. Museo Nacional de Arte Romano. Mérida, 22, 23 y 24 de marzo de 2001*, Madrid, 2001, pp. 197–215.

Blázquez, J.M., "La popularidad de los espectáculos en la musivaria hispana", en T. Nogales (ed.), Ludi Romani. *Espectáculos en la Hispania Romana. Mérida, 29 de julio - 13 de octubre 2002*, Mérida, 2002, pp. 65 y 67–78.

Blázquez, J.M., "La creencia en la ultratumba en la Hispania romana a través de sus monumentos", en M.L. Sánchez León (ed.), *Religions del món antic 4. El més enllà. IV Cicle de Conferències, organizat per la Fundació "Sa Nostra", dirigit per María Luisa Sánchez León. Palma, del 23 d'octubre al 18 de desembre de 2003*, Palma, 2004, pp. 233–269.

Blázquez, J.M., "Los vascones en las fuentes literarias de la Antigüedad y en la historiografía actual", *Trabajos de arqueología navarra*, 20, 2007–2008, pp. 103–150.

Blázquez, J.M. – García-Gelabert, M.P., "Recientes aportaciones al culto de las aguas en la Hispania romana", *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia Antigua*, 5, 1992, pp. 21–66.

Blech, M., "Die Terrakotten", en M. Blech, Th. Hauschild, D. Hertel, *Mulva III. Das Grabgebäude in der Nekropole Ost: die Skulpturen. Die Terrakotten*, Madrider Beiträge 21, Mainz am Rhein, 1993, pp. 109–203.

Bonnet, C. – Pirenne, V. – Praet, D., *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique. Colloque de Rome, 16-18 Novembre 2006*, Bruselas – Roma, 2009.

Bonnet, C. – Rüpke, J. – Scarpi, P. (eds.), *Religions orientales-culti misterici. Neuen Perspektiven-nouvelles perspectives-prospettive nuove*, Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, 16, Stuttgart, 2006.

Bonsor, G. – Fernández López, J., *Itinerario de la necrópolis romana de Carmona*, Sevilla, 1889.

Bonsor, G., *The Archaeological Sketch-Book of the Roman Necropole of Carmona*, N. York, 1931.

Borgeaud, Ph., *La Mère des Dieux. De Cybèle à la Vierge Marie,* Paris, 1996.

Borgeaud, Ph., "Taurobolion", en F. Graf (ed.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert,* Stuttgart – Leipzig, 1998, pp. 183–198.

Borgeaud, Ph., *Mother of the Gods: From Cybele to the Virgin Mary,* traducción inglesa de Lysa Hochroth, Baltimore, 2004.

Botet i Sisó, J., *Noticia histórica y arqueológica de la antigua ciudad de* Emporion, Madrid, 1879.

Botet i Sisó, J., *Sarcófagos romano-cristianos esculturados que se conservan en Cataluña*, Barcelona, 1895.

Bovini, G., *I sarcofagi paleocristiani della Spagna,* Ciudad del Vaticano, 1954.

Braemer, F., *L'art dans l'Occident romain. Trésors d'argenterie. Sculptures de bronze et de pierre*, París,1963.

Brañas, R., "De penes, risas y *meigallos.* Apuntes sobre la fascinación en la Antigüedad", disponible en línea: <http://sabichon.blogspot.com.es/>

Braune, S.R., Convivium funebre. *Gestaltung und Funktion römischer Grabtriklinien als Räume für sepulkrale Bankettfeiern*, Hildesheim, 2008.

Brázia, P.J. Martins da, *Cultos Orientais no Ocidente Peninsular – Perspectiva Artística*, tesis de máster, Universidade Nova de Lisboa, 2011.

Brelich, A., "Attis", *Enciclopedia dell' Arte Antica Classica e Orientale*, vol. I, Roma, pp. 906–908.

Bujak, E. – Mesihović, S. – Šačić, A., "Epigrafski spomenik iz Donje Šibenice kod Jajca", *Godišnjak Centra za balkanološka ispitivanja*, 43, 2014, pp. 149–153.

Buonopane, A., "*Nocturnus* e i suoi molteplici aspetti", en G. Arena, S. Costanzo (eds.), *Atti del X Convegno Internazionale Interdisciplinare su Testo, metodo, elaborazione elettronica. Miti, credenze e religioni in area mediterranea e ispano-americana (Catania, 2123 aprile 2016)*, Messina, 2016, pp. 47–58.

Burkert, W., *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, Massachusetts-Londres, 1987.

Caballos, A.,"Carmona Romana", *Carmona*, Carmona – Sevilla, 2007, pp. 3–60.

Cabañero Martín, V.M. – Fernández Uriel, P. "Testimonios de la religiosidad romana al sur del Duero, época altoimperial", en C. Fernández, R. Bohigas (coords.), In durii regione romanitas*: estudios sobre la presencia romana en el valle del Duero en homenaje a Javier Cortés Álvarez de Miranda*, Palencia, 2012, pp. 311–318.

Cabello García, J., "Antecedentes de la investigación sobre Segia", en R. Centellas (coord.), *Arquejealogía. Ejea de los Caballeros y las Cinco Villas de la Prehistoria a la Antigüedad Tardía*, Zaragoza, 2006.

Cabello García, J., "La unidad en la diversidad: la acción civilizadora e integradora de Roma", en R. Centellas (coord.), *Arquejealogía. Ejea de los Caballeros y las Cinco Villas de la Prehistoria a la Antigüedad Tardía,* Zaragoza, 2007, pp. 77–104.

Cabrera, P. – Castellanos, M.A. – Franco, A., "Hispania romana", en F. Jiménez, F. Fontes (coords.), *Tesoros del Museo Arqueológico Nacional*, Madrid, 2008–2011, pp. 125–143.

Calonge, A. "El siglo II en las ciudades romanas en el Ebro Medio, el Alto Duero y áreas limítrofes. La época antonina", *Espacio, tiempo y forma*, 33, 2020, pp. 143–168.

Camacho, C., "Los libertos en el *Conventus Cordubensis*: su incardinación y comportamiento social", *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 9, 1997, pp. 51–98.

Cameron, A., *The Last Pagans of Rome*, Oxford, 2011.

Canto, A.M., “Les plaques votives avec plantae pedum d`Italica: un esaai d`interpretation”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik,* 54, 1984, pp. 183–194.

Canto, A., *La epigrafía romana de Itálica*, Madrid, 1985.

Canto, A., *Epigrafía Romana de la Beturia Céltica*, Madrid, 1997a.

Canto, A., “La tierra del toro. Ensayo de identificación de ciudades vasconas”, *Archivo español de arqueología,* 70, nº 175–176, 1997b, pp. 31–70.

Capdevilla, R. – Massó, J., “Exploraciones y prospecciones arqueológicas en la villa romana de «Els Antigons»”, *Boletín de Información Municipal de Reus*, 11, 1977.

Carbonell, A., “Antigüedades cordobesas: restos varios de diferentes órdenes, recogidos en itinerarios de campo, en la provincia de Córdoba”, *Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba*, 61, 1949, pp. 85–90.

Carcopino, J., *Aspects Mystiques de la Rome Païenne*, Paris, 1942.

Cardozo, M., *Algumas inscripções Lusitano-Romanas da Região de Chaves*, Chaves, 1943.

Caro, R., *Antigüedades de Sevilla*, Sevilla, 1634.

Carrocera, E., “Santa Eulalia de Bóveda (Lugo): ensayo sobre la cronología de las pinturas”, *Portvgalia, Nova Série*, 37, 2016, pp. 163–188.

Castanyer, P. – Tremoleda, J., *La vil.la romana de Vilauba. Un exemple de l’ocupació i explotació del territori a la comarca del Pla de l’Estany*, Gerona, 1999.

Castanyer P. – Tremoleda J., *Vilauba. Descobrim una vil·la romana*, Figueres, 2007.

Castanyer P. – Tremoleda J. – Roure A., “Un conjunt ceràmic de finals del segle III d.C. a Vilauba (Camós, Pla de l’Estany)”, *Cypsela*, 8, 1991, pp. 157–191.

Castro, M., “Etnomicoloxía galega: a igrexa de Santa Eulalia de Bóveda (Lugo, España)”, *Mykes*, 14, pp. 113–131.

Castillo, Á. del, “La Arquitectura en Galicia”, en F. Carreras i Candi (dir.), *Geografía General del Reino de Galicia: Generalidades*, vol. I, Barcelona, 1932, pp. 829–1093.

Castillo, Á. del – d’Ors, A., “Inscripciones romanas de Galicia. Suplemento al fascículo I: provincia de La Coruña”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 14, 1959, pp. 145–164.

Castillo, C. – Gómez-Pantoja, J. – Mauleón, M.D., *Inscripciones Romanas del Museo de Navarra*, Pamplona, 1981.

Ceán Bermúdez, J.A., *Sumario de las Antigüedades Romanas que hay en España*, Madrid, 1832 (reed. Valencia, 2003).

Ceballos, A., *Los espectáculos en la Hispania romana. La documentación epigráfica*, 2 vols., Mérida, 2004.

Cerrillo, E., "Cáparra. Municipio romano", en J.-G. Gorges, T. Nogales (coords.), *Sociedad y Cultura en Lusitania romana. Actas de la IV Mesa Redonda Internacional*, Mérida, 2000, pp. 155–164.

Cabret, A., *Sagunto. Su historia y sus monumentos*, Barcelona, 1888.

Chalupa, A., "Velká Matka a Attis na proklínacích tabulkách: Role orientálních boÏstev v antické magii a náboÏenství / Great mother and Attis on curse tablets: the role of Oriental deities in ancient magic and religion", *Religio: revue pro religionistiku*, 19, nº 2, 2011, pp. 237–252.

Chamoso, M., "Sobre el origen del monumento soterrado de Santa Eulalia de Bóveda (Lugo)", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 22, 1952, pp. 231–251.

Chaves, R., "Noves aportacions a la iconografa de la deessa Cibele de la villa del Antigons (Reus)", *Butlletí Arqueològic. Reial Societat Arqueològica Tarraconenese,* época V, 24, 2002, pp. 97–109.

Ciccotti, E., "I sacerdozi municipali e provinciali della Spagna e gli Augustali nell'epoca imperiale romana", *Rivista di Filologia e Istruzione Classica*, 19, 1891, pp. 1–84.

Cid Priego, C., "El monumento conocido por "Torre de los Escipiones", en las cercanías de Tarragona", *Empúries: Revista de Món Clàssic I Antiguitat Tardana*, 9, 1947-1948, pp. 137–169.

Ciprés, P., *Las inscripciones romanas de Iruña*-Veleia, Iruña–*Veleia* 2010–2020, Vitoria-Gasteiz, 2022.

Clavería, M., *Los sarcófagos romanos de Cataluña*, Murcia, 2001.

Clavería, M., "Los relieves funerarios en piedra de los talleres locales en Tarraco", en G.R. Vassiliki *et al*. (eds.), *Les ateliers de sculpture régionaux: techniques, styles et iconographie. Actes du Xe colloque international su l'art provincial romain*, Aix-en-Provence – Arles, 2009, pp. 495–504.

Clavería, M. – Koppel, E.M., "Las gran escultura en bronce", en C. Fernández (ed.), *Metalistería de la Hispania Romana*, Sautuola, 13, Santander, 2007, pp. 251–276.

Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Gerona, *Memoria acerca del mosaico romano descubierto en el presente año en la heredad llamada Torre de Bell-Lloch*, *situada en el llano de esta ciudad*, Gerona, 1876.

Contreras, R. – d'Ors, A., "Miscelánea Epigráfica", *Emerita*, 45, 1977, pp. 7–17.

Corbatón, C., "Expresión de las representaciones de riqueza: un estudio a través de las *villae* del valle medio del Ebro", *SALDVIE*, 21, 2022, pp. 1–21.

Cordier, P., "Les Romains et la circoncision", *Revue des études juives*, 160, nº 3, 2001, pp. 337–355.

Corell, J., *Inscripcions romanes de Valentia i el seu territorio*, Valencia, 1997 (2ª ed. 2009).

Corrales, P. – Mora, B., *Historia de la provincia de Málaga. De la Roma Republicana a la Antigüedad Tardía*, Málaga, 2005.

Cortez, F. Russell, *Panóias, Cividade dos Lapiteas. Subsídios para o estudo dos cultos orientais e da vida provincial romana na região do Douro*, Separata dos Anais do Instituto do Vinho do Porto, 1947.

Cortez, F. Russell, "Lapides romanas do Museu de Chaves", *Viriatus*, 1, nº 2, 1953, pp. 99–113.

Corzo, R., "Cabeza de Tyche", en *Hispania: el legado de Roma. Catálogo de exposición (La Lonja-Zaragoza, septiembre-noviembre de 1998)*, Zaragoza, 1998, p. 530, ficha 135.

Costa, J., *Estudios ibéricos*, Madrid, 1891–1895.

Crespo, S., "Onomástica personal y "cognomina" de nombre de mes en Hispania romana", *Hispania antiqua*, 36, 2012, pp. 109–130.

Crespo, S. – Alonso, Mª.A., *Corpus de inscripciones romanas de la provincia de Salamanca*, Valladolid, 1999a.

Crespo, S. – Alonso, M.A., *Las manifestaciones religiosas del mundo antiguo en Hispania romana. El territorio de Castilla y León. I. Las fuentes epigráficas*, Valladolid, 1999b.

Crespo, S. – Alonso, M.A., *Corpus de inscripciones romanas de la provincia de Burgos*, Valladolid, 2000.

Crespo, S. – Alonso, M.A., Auctarium *a los* corpora *de epigrafía romana del territorio de Castilla y león. Novedades y Revisones. Fuentes Epigráficas para la Historia Social de Hispania Romana*, Valladolid, 2000.

Cugusi, P., "Culto e letteratura nei testi della Cueva Negra de Fortuna (Murcia)", *Invigilata Lucernis*, 24, 2002, pp. 61–81.

Cumont, F., *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1906 (1ª ed.), 1929 (4ª ed.).

Cumont, F., “Gallos”, *RE*, 13, 1910, col. 674–682.

Cumont, F., *Les religions orientales dans le paganisme romain, édité par Corinne Bonnet et Françoise van Haeperen avec la collaboration de Bastien Toune*, Turín, 2006 (reedición comentada de la 4ª edición, originalmente publicada en 1929).

Cumont, F., “Une dédicace à des dieux syriens trouvée à Cordoue”, *Syria*, 5, 1924, pp. 342–345.

Darder, M., “El mosaic circenc de *Barcino*. Implicacions iconogràfiques a partir de les aportacions semàntiques”, *Butlletí de la Reial Acadèmia Catalana de Belles Arts de Sant Jordi*, 7–8, 1993–1994, pp. 251–281.

Darder, M. – Ripoll, G., “Calimorfus (est) Patinicus: La cuádriga vencedora del mosaico circense de Bell-lloc (Gerona)”, en F. Prevot (ed), *Romanité et cité chrétienne, permanences et mutations, intégration et exclusion du Ier au VIe siècle*, Paris, 2000, pp. 127–140.

Delgado Gómez, J., “El mausoleo romano de Santa Eulalia de Bóveda”, *El Progreso*, nº 25762, 17 diciembre de 1989, Lugo, p. 4.

Delgado Gómez, J., *Aspectos del mundo romano del que surgió nuestro “Lucus”*, Lugo, 1993.

Dias, M.M. Alves, “Os cultos orientais em *Pax Iulia*, Lusitania”, *Memorias de historia antigua*, 5, 1981, pp. 33–40.

Dias, M.M. Alves, “The Family Structures in Portuguese Roman Lusitania. A Functional Approach towards the Epigraphic Evidence”, en *XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina, Roma, 18-24 settembre 1997*, vol. 2, Roma, 1999, pp. 11–20.

Díaz Ariño, B. – Antolinos, J.A., “Roman mining companies in Spain”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 210, 2019, pp. 291–303.

Diego Santos, F., *Inscripciones romanas de la provincia de León*, León, 1986.

Díez Asensio, J., “El conjunto antroponímico de base prelatina dentro de la onomástica antigua en tierras meridionales del Duero (I)”, *Hispania Antiqua*, 17, 1993, pp. 51–93.

Díez Asensio, J., “Teonimia indígena en las tierras meridionales del Duero medio”, *Hispania Antiqua*, 19, 1995, pp. 7–14.

Díez de Velasco, F., *Termalismo y religión. La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el norte de África en el mundo antiguo*, Monografías de *Ilu* 1, Madrid, 1998.

Diosono, F., “Note sull’Arbor Sancta a Urso e Roma”, *Habis*, 37, 2006, pp. 387–398.

Domergue, C., *Les mines antiques. La production des métaux aux époques grecque et romaine*, Paris, 2008.

Dubosson-Sbriglione, L., *Le culte de la Mère des dieux dans l'Empire romain*, Potsdamer Altertumwissenschaftliche Beiträge 62, Stuttgart, 2018.

Duthoy, R., *The Taurobolium. Its Evolution and Terminology*, EPRO 10, Leiden, 1969.

Elías de Molins, A., *Catálogo del Museo Provincial de Antigüedades de Barcelona*, Barcelona, 1888,

d'Encarnação, J., "Ara votiva de Cascais", *Ficheiro Epigrafico (Supl. de Conimbriga)*, 6, 1983, pp. 9–12.

d'Encarnação, J., "Omissão dos teónimos em inscrições votivas", en J. Gorrochategui, J.L. Melena; J.F. García (eds.), *Studia Paleohispanica. Actas del IV Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispónicas (Vitoria, mayo 1985), Veleia*, 2–3, 1985–86, pp. 305–310.

d'Encarnação, J., "A propósito de 'religiões pré-romanas'", *Aurea Saecula* (*Studia Paleohispanica et Indogermanica J. Untermann ab amicis hispanicis oblata*), 10, 1993, pp. 129–138.

d'Encarnação, J., *Roteiro epigráfico romano de Cascais*, 2.ª edição revista e aumentada, Cascais, 2001a.

d'Encarnação, J., "Teonímia da Lusitãnia romana", en F. Villar, M.P. Fernández, (eds.), *Religión, lengua y cultura prerromanas de Hispania*, vol. 2, Salamanca, 2001b, pp. 363–372.

d'Encarnação, J., "Des nouveaux textes. Les directions nouvelles de la recherche épigraphique en Lusitanie romaine", en M.G. Angeli, A. Donati (eds.), *Varia Epigraphica. Atti Del Colloquio Internazionale Di Epigrafia (Bertinoro, 8-10 Giugno 2000)*, Faenza, 2001c, pp. 245–246.

d'Encarnação, J., "Salacia et l'Afrique à l'époque Impériale", en M. Khanoussi, P. Ruggeri, C. Vismara (eds.), *L'Africa Romana. Atti Del XIII Convegno Di Studio (Sassari, 7-10 Dicembre 2000)*, Roma, 2002a, pp. 1499–1505.

d'Encarnacáo, J., "Varia de Archaeologia", *Humanitas*, 54, 2002b, pp. 421–424.

d'Encarnacáo, J., "*Salacia Imperatoria Urbs*", *Arqueología Iberoamericana*, 18, 2013, pp. 15–24.

d'Encarnação, J., "Reflets de l'Orient sur les monuments épigraphiques de la Lusitanie romaine occidentale", *Batı Roma Lusitania Epigrafik Anıtlar Üzerinde Doğudan Yansımalar*, *Journal of Mosaic Research*, 10, 2017, pp. 175–181.

d'Encarnação, J., "Epigrafia romana no concelho de Cascais", en A. Caessa, R. Campos (coords.), *Lisboa Romana – Felicitas Iulia Olisipo – Monumentos Epigráficos*, Lisboa, 2019, pp. 127–137.

d'Encarnação – Carvalho. R., *Belver ao tempo dos Romanos*, Portalegre, 1984.

d'Encarnação, J. – Faria, J.C.L., "O santuario romano e a *defixio* de Alcácer do Sal", en J. Cardim Ribeiro (coord.), *Religiões da Lusitania*: Loquuntur Saxa, Lisboa, 2002, pp. 259–263.

Engel, A., "Rapport sur une mission archéologique en Espagne, 1891", *Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires*, 3, 1892, pp. 111–219.

Erias, A., "Iconografía de la plañidera en el mundo antiguo y medieval de Galicia y norte de Portugal", *Rudesindus: miscelánea de arte e cultura*, 12, 2019, pp. 187–204.

Erias, A., "Un novizo danzante de Attis e Cibeles no supremo acto de emasculación en honra da *Magna Mater*, outras pezas máis e algunhas notas sobre Santalla de Bóveda", *Anuario Brigantino*, 38, 2015, pp. 125–150.

Erice, R., "Una pesa de balanza figurada procedente de Sofuentes (Zaragoza)", en M.V. Escribano *et al*. (coords.), *Miscelánea de estudios en homenaje a Guillermo Fatás Cabeza*, Zaragoza, 2014, pp. 255–264.

Escalada, F., *La arqueología de la Villa de Javier y sus contornos*, Pamplona, 1943.

Escribano, M.V. – Fatás, G. (eds.), *La Antigüedad Tardía en Aragón (284-714)*, Zaragoza, 2001.

Espérandieu, E., *Inscriptions antiques de Lectoure*, París, 1892.

Espín, J., "La piedra miliaria augustal y la lápida sepulcral de L. Rubellius de Lorca", en *Miscelánea in Memoriam Joaquín Espín Rael*, Lorca, 1999, p. 91.

Esteban Ortega, J., *Corpus de inscripciones latinas de Cáceres III. Capera*, Cáceres, 2013.

Étienne, R. – Fabre, G. – Lévêque, M. – Lévêque, P., *Fouilles de Conimbriga* II. *Épigraphie et Sculpture,* Paris, 1976.

Fabre, G. – Mayer, M. – Rodà, I., *Inscripciones romanes de Mataro. I La Seva (Epigrafia romana del Maresme)*, Mataró, 1983.

Fabre, G. – Mayer, M. – Rodà, I., *Inscriptions Romaines de Catalogne I. Barcelone (sauf Barcino)*, Paris, 1984; *II. Province de Lérida*, Paris, 1985; *III. Gèrone*, Paris, 1991; *IV. Barcino*, Paris, 1997; *V. Suppléments aux volumes I-IV et instrumentum inscriptum*, Paris, 2002.

Faria, J.C.L., *Relatório da intervenção arqueológica na necrópole de S. Francisco*, Alcácer do Sal, 2000.

Faria, J.C.L., *Alcácer do Sal ao Tempo dos Romanos*, Alcácer do Sal, 2002.

Fatás, G. – Martín-Bueno, M., "Un mausoleo de época imperial en Sofuentes (Zaragoza)", *Madrider Mitteilungen*, 18, 1977, pp. 232–271.

Fear, A.T., "Cybele and Carmona: A reassessment", *Archivo español de arqueología*, 63, 1990, pp. 95–108.

Felício, C. – Sousa, F., "Dois amuletos em osso de *Mirobriga* - evidências do culto de *Magna Mater*", *Ophiussa*, 3, 2019, pp. 133–143.

Fernandes, C. Alves, "Árula consagrada à Mater Deum, por Iulius Maximianus", en *Religiões da Lusitânia*: *Loquuntur Saxa*, Lisboa, 2002, nº 150, p. 477–478.

Fernandes, L. Da Silva, "A presença da mulher na epigrafia do Conuentus Scallabitanus", *Portugália*, 19-20, 1998-99, pp. 129–228.

Fernández de Avilés, A., "Pasarriendas y otros bronces de carro, romanos, hallados en España", *Archivo español de arqueología*, 31, 1958, pp. 3–62.

Fernández-Chicarro, C., "Adquisiciones del Museo Arqueológico Provincial de Sevilla durante el año 1946", *Memorias de los museos arqueológicos provinciales,* 7, 1947, pp. 118–128.

Fernández-Chicarro, C., *Guía del Museo y Necrópolis Romana de Carmona (Sevilla)*, 2ª ed., Madrid, 1969.

Fernández-Chicarro, C., "La cabeza de Paris, oriunda de Lebrija", *Bellas Artes*, 20, febrero de 1973, p. 31.

Fernández-Chicarro, C. – Fernández Gómez, F., *Catálogo del Museo Arqueológico de Sevilla*, Sevilla, 1980.

Fernández-Galiano, D., *Las villas hispano-romanas*, Madrid, 1992a.

Fernández-Galiano, D., "Cadmo y Harmonía. Imagen, mito y arqueología", *Journal of Roman Studies*, 5, 1992b, pp. 162–177.

Fernández-Galiano, D., "Monasterios paganos: una propuesta", *Archivo español de arqueología*, vol. 65, nº 165-166, 1992c, pp. 331–334.

Fernández-Galiano, D., *Los monasterios paganos. La huida de la ciudad en el Mundo Antiguo*, Córdoba, 2011.

Fernández Guerra, A., *La Defensa de la Sociedad*, 3, 1875.

Fernández López, M., *Historia de la ciudad de Carmona: desde los tiempos más remotos hasta el reinado de Carlos I*, Sevilla, 1886.

Fernández López, M., *Necrópolis Romana de Carmona, Tumba del Elefante, por D. Manuel Fernández López,* Sevilla, 1899.

Fernández López, M.C., "Tierra, cielo e inspiración: una lectura de tres pasajes de La Cueva Negra", en A. González Blanco, G. Matilda Séiquer (eds.), *La cultura latina en la Cueva Negra: en agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer, I. Velázquez y a todos los colaboradores*, *Antigüedad y Cristianismo,* 20, 2003, pp. 336–340.

Fernández Ubiña, F. "Magna Mater, Cybele and Attis in Roman Spain", en E. N. Lane (ed.), *Cybele, Attis and related cults: essays in memory of M. J. Vermaseren*, Leiden – Nueva York – Colonia, 1996, pp. 405–433.

Fernández de la Vega, C., "El enigma de Santa Eulalia de Bóveda (Lugo)", El Progreso, n. supl. 15 febrero de 1970a, Lugo.

Fernández de la Vega, C., *El enigma de Santa Eulalia de Bóveda*, Lugo, 1970b.

Fita, F., "Lápidas inéditas", en J.de D. de la Rada y Delgado (dir.), *Museo Español de Antigüedades*, tomo 4, Madrid, 1875, pp. 627–638.

Fita, F., "Noticias del tomo XX", *Cuaderno V del Boletín de la RAH (mayo 1892)*, 1892, nº 20, p. 539.

Fita, F., "Excursiones epigráficas", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 25, 1894, pp. 43–166.

Fita, F., "Nuevas lápidas romanas de Barbarín (Navarra), Villafranca Montes de Oca y León", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 58, 1911, pp. 223–232.

Fita, F., "Epigrafía romana y visigótica de Garlitos, Capilla, Belalcázar y el Guijo", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 61, 1912, pp. 133–143.

Fita, F., "Nuevas lápidas romanas de Santiesteban del Puerto, Berlanga (Badajoz), Ávila y Retortillo (Salamanca)", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 62, 1913, pp. 533–543.

Fita, F. – Fernández Guerra, A., *Viaje a Santiago*, Madrid, 1880.

Flórez, E., *España Sagrada*, tomo XIV, Madrid, 1758.

Fontana, G., "*Leopardus latronatu fui*: un curioso caso de contramagia en una *defixio* cristiana tardía", *Bandue*, 11, 2018–2019, pp. 341–355.

Fontana, G., "Notas a una oscura inscripción de la Bética (*CIL* II2/ 5, 510a): una interpretación lingüística y religiosa", *Veleia*, 36, 2019, pp. 163–182.

Fontes, A. Lourenço, "Culto ao deus Larouco, Jupiter e Ategina", en *Actas do II Seminario de Arqueología do Noroeste Peninsular,* vol. III, Guimarães, 1980, pp. 5–20.

Forsythe, G., *Time in Roman Religion: One Thousand Years of Religious History*, Nueva York – Londres, 2012.

Francisco Casado, M.A., *El culto a Mithra en Hispania: Catálogo de monumentos esculpidos e inscripciones*, Granada, 1989.

Franz, A., *Marmorplastik der römischen Kaiserzeit in der Provinz Baetica*, tesis doctoral, Universidad de Hamburgo, 2001.

Freán, A., *Persistencia y evolución de la religiosidad y las mentalidades del noroeste peninsular desde la Edad del Hierro a la Tardoantigüedad*, tesis doctoral, Santiago de Compostela, 2018.

Frey, M., *Untersuchungen zur Religion und zur Religionspolitik des Kaisers Elagabal*, Stuttgart, 1989.

Freitas, R. Cazarini de, "Roubar é um negócio de palavra: léxico do furto e do roubo em documentos latinos e portugueses", en C. Martins Fargetti, Cl. de Almeida Azevedo, M. O. Luiz Nadin (eds.), *Léxico et cultura. I Congresso Internacional Estudos do Léxico e suas Interfaces, 2014*, Araraquara, 2015, pp. 73–83.

Fuentes, A., "Los bronces bajoimperiales en Hispania", en Arce, J. - Caballero, L. (coords.), *Los bronces romanos en España. Catálogo de exposición: mayo-julio 1990, Palacio de Velázquez, Madrid*, Madrid, 1990, pp. 117–135.

Furtwangler, A., *Meisterwerke der griechischen Plastik: Kunstgeschichtliche Untersuchungen*, Leipzig, 1893.

Fuster, F., "La damnatio memoriae de Alejandro Severo en Hispania", en M.A. Almela Lumbreras *et al*. (coords.), *Perfiles de Grecia y Roma: Actas del XII Congreso Español de Estudios Clásicos, Valencia, 22 al 26 de octubre de 2007*, Madrid, 2009, pp. 745–754.

Galiay, J., "Una casa de la Gallica flavia", en J. Martínez Santa-Olalla (ed.), *Corona de estudios que la sociedad española de antropología, etnografía e historia dedica a sus mártires*, Madrid, 1941, pp. XX.

Galiay, J., *Segunda campaña del plan nacional en Los Bañales (Zaragoza)*, Madrid, 1949.

Gamer, G., "La "Torre de los Escipiones" y otros monumentos funerarios sucesores del Mausoleo de Halicarnaso", *Boletín del seminario de estudios de arte y arqueología*, 47, 1981, pp. 71–94.

Gamer, G., *Formen römischer Altäre auf der Hispanischen Halbinsel*, Madrider Beiträge 12, Mainz, 1989.

Gamo, E., "Cuevas y alturas: reocupación de hábitats prerromanos en el Bajo Imperio en la provincia de Guadalajara", en D.A. Hernández de la Fuente, D. Álvarez Jiménez, R.M. Sanz Serrano (eds.), *El espejismo del bárbaro. Ciudadanos y extranjeros al final de la Antigüedad*, Castelló de la Plana, 2013, pp. 213–240.

García Guinea, M.A. – González Echegaray, J. – San Miguel, J.A., *Excavaciones en Monte Cildá, Olleros de Pisuerga (Palencia)*, Excavaciones Arqueológicas de España 61, 1966.

García Iglesias, L., *Epigrafía Romana de Augusta Emerita*, tesis doctoral mecanografiada, Madrid, 1973.

García Iglesias, L., "Epigrafía romana en Mérida", en A. Blanco (ed.), *Augusta Emerita. Actas del Bimilenario de Mérida, 16-20 de Noviembre de 1975*, Madrid, 1976, pp. 63–73.

García Iglesias, L., "Notas sobre epigrafía emeritense", *Revista de estudios extremeños*, 40, nº 1, 1984, pp. 145–160.

García Iglesias, J.M., *Pinturas Murais de Galicia*, Santiago de Compostela, 1989.

García Ribot i Serra, C., "Nuevos Testimonios del culto a Cibeles-Attis en la provincia de Barcelona (España)", *Espacio, tiempo y forma. Serie II: Historia Antigua*, 28, 2015, pp. 121–136.

García y Bellido, A., *Esculturas romanas de España y Portugal*, Madrid, 1949.

García y Bellido, A., "Nombres de artistas en la Hispania Romana", *Archivo español de arqueología*, 28, 1955, pp. 3–19.

García y Bellido, A., *El culto a Dea Caelestis en la Península Ibérica*, Madrid, 1957.

García y Bellido, A., *Colonia Aelia Augusta Italica,* Madrid, 1960a.

García y Bellido, A., "Parerga de arqueología y epigrafía hispano-romanas (I)", *Archivo español de arqueología*, 33, nº 101–102, 1960b, pp. 167–193.

García y Bellido, A., "Dioses syrios en el pantheon Hispano-romano", *Zephyrus*, 13, 1962, pp. 67–74.

García y Bellido, A., "Hércules Gaditanus", *Archivo español de arqueología,* 36, n.º 107-108, 1963a, pp. 70–153.

García y Bellido, A., "Novedades arqueológicas de la provincia de Málaga", *Archivo español de arqueología*, 36, nº 107–108, 1963b, pp. 181–190.

García y Bellido, A., "Divinidades semitas en la España Antigua", *Sefarad*, 24, 1964, pp. 237–275.

García Merino, C., "Un sepulcro romano turriforme en la Meseta Norte: el yacimiento arqueológico de Vilde (Soria)", *Boletín del seminario de estudios arte y arqueología*, 43, 1977, pp. 41–60.

García y Teijeiro, M., *Un vistazo al subter-templo de Santa Eulalia de Bóveda sito en tierras de Mera de Lugo*, Lugo, 1933.

Garrido, A., *Arquitectura y urbanismo de Barcino (Barcelona) en época alto imperial: la decoración arquitectónica de edificios públicos y privados*, tesis doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona – Institut Català d'Arqueologia Clàssica, 2011.

Garrido, A. – Rodà, I., "Los monumentos funerarios de Barcino con decoración figurada en relieve", en F. Acuña, R. Casal (eds.), *Actas de la VII Reunión de Escultura Romana en Hispania. Homenaxe ao Prof. Dr. Alberto Balil, Santiago de Compostela-Lugo (2011)*, Santiago de Compostela – Lugo, 2013, pp. 131–147.

Garriguet, J.A., "Religión y culto imperial", en J.F. Rodríguez Neila (coord.), *La ciudad y sus legados históricos. Córdoba Romana*, Córdoba, 2017, pp. 249–312.

Garrut, J.M., "Notas para la Crónica del Museo", *Cuadernos de Arqueología e Historia de la Ciudad*, 6, 1964, pp. 123–132.

Gasparini, V., "Renewing the Past. Rufinus' Appropriation of the Sacred Site of Panóias (Vila Real, Portugal)", en V. Gasparini e*t al.* (eds.), *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World. Approaching Religious Transformations from Archaeology, History, and Classics*, Berlín, 2020, pp. 319–349.

Gatto, F., "Nuove ipotesi sull'identità di Albanus, dispensator della societas montis Ficariensis (CIL, II 3525-3527)", *Archeologia classica: rivista del dipartimento di scienze storiche archeologiche e antropologiche dell'antichità*, 72, II, 11, 2021, pp. 695–708.

Gimeno, H., *Artesanos y técnicos en la epigrafía de Hispania*, Bellaterra, 1988.

Glaser, Fr., "*Hic munus hic circus*", *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien*, 52, 1978–1980, pp. 115–120.

Goehler, H. R., *De Matris Magnae Apud Romanos Cultu. Dissertatio Inauguralis Philologica Quam Ad Summos Honores Ad Amplissimo Ordine Philosophorum Lipsiensi Rite Impetrandos*, Leipzing, 1886.

Gómez Martín, G., *Civitates en el territorio de la actual Provincia de Palencia: identificación, sociedad y religión (hasta el siglo III d. C)*, trabajo de fin de máster, Universidad Complutense de Madrid, 2013.

Gómez Martín, G., "Onomástica, sociedad y religión de la *Civitas Maggauiensium* (Monte Cildá, Palencia). Propuesta de identificación", *Antesteria*, 4, 2015, pp. 199–218.

Gómez Pallarés, J., *Edición y comentario de las inscripciones sobre mosaico de Hispania: inscripciones no cristianas*, Studia Archeologica 87, Roma, 1997.

Gómez Pallarés, J., *Poesia epigràfica llatina als Països Catalans. Edició i comentari*, Barcelona, 2002.

Gómez-Pantoja, J.L., *Epigrafia anfiteatrale dell'Occidente Romano, VII: Baetica, Tarraconensis, Lusitania*, Roma, 2009.

Gómez-Moreno, M., *Catálogo Monumental de la Provincia de León*, Madrid, 1925.

Gómez-Moreno, M., "Santa Eulalia de Bóveda", *Misceláneas, Historia – Arte – Arqueología, Primera Serie. La Antigüedad*, Madrid, 1949, pp. 415–423.

Gómez-Moreno, M. – Pijoán, J., *Materiales de Arqueología Española. Cuaderno primero: Escultura greco-romana, representaciones religiosas clásicas y orientales, iconografía*, Madrid, 1912.

González Blanco, A. – Mayer, M. – Stylow, A.U. (eds.), *La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) y sus tituli picti. Un santuario de época romana*, en *Antigüedad y Cristianismo*, 4, Murcia, 1987.

González Blanco, A. – Amante, M. – Rhatz, Ph. – L. Watts, L. "El balneario de Fortuna y la Cueva Negra (Fortuna, Murcia)", *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua*, 5, 1992, pp. 421–454.

González Blanco, A. – Mayer, M. – Stylow, A.U. – González Fernández, R. (eds.), *El Balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia). Homenaje al Prof. Ph, Rahtz. Antigüedad y Cristianismo*, 13, 1996.

González Blanco, A., "Los textos de la Cueva Negra y sus perspectivas histórico-religiosas", en A. González Blanco, M. Mayer, A.U. Stylow, R. González Fernández (eds.), *El Balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia). Homenaje al Prof. Ph, Rahtz. Antigüedad y Cristianismo*, 13, 1996, pp. 477–518.

González Echegaray, J., *Los cántabros*, Madrid, 1966.

González Fernández, J., *Corpus de inscripciones latinas de Andalucía. Vol. II: Sevilla. Tomo II*: *La Vega (Italica)*, Sevilla, 1991.

González Fernández, J., *Corpus de inscripciones latinas de Andalucía. Vol. II: Sevilla. Tomo III: La Campiña*, Sevilla, 1996.

Gónzalez Pérez, C., "O rodicio do tempo: un falo castrexo", *GaliciaHoxe.com,* 2011, disponible en línea: *http://www.galiciahoxe.com/opinion/gh/un-falo-castrexo/idEdicion-2011-04-16/idNoticia-659935/*.

González Serrano, M.P., "Consideraciones sobre el culto metróaco en Hispania", en *Homenaje al Profesor Antonio Blanco Freijeiro*, Madrid, 1989, pp. 163–185.

González Serrano, M.P., *La Cibeles, nuestra señora de Madrid*, Madrid, 1990.

González Serrano, M.P., "La diosa Cibeles "Nous" de Madrid. Historia e iconografía", en *Madrid en el contexto de lo hispánico desde la época de los descubrimientos. [Actas del] Congreso nacional*, vol. 1, Madrid, 1994, pp. 429–450.

Gordon, A. E. - Gordon, J., *Album of Dated Latin Inscriptions. Rome and the Neighborhood*, *A. D. 200–525*, Berkeley - Los Angeles, 1965.

Gordon, R., "F. Cumont and the Doctrines of Mithraism", en J.R. Hinnells (ed.), *Mithraic Studies*, Manchester, 1975, pp. 215–248.

Gordon, R., "*Ut tu me vindices*: Mater Magna and Attis in some new Latin Curse-Texts", en A. Mastrocinque, C. Giuffré Scibona (eds.), *Demeter, Isis, Vesta, and Cybele: studies in Greek and Roman Religion in honour of Giulia Sfameni Gasparro*, Stuttgart, 2012, pp. 195–212.

Gordon, R., "Queering their pitch: the curse-tablets from Mainz, with some thoughts on practising 'magic'", *Journal of Roman Archaeology*, 27, 2014, pp. 774–784.

Graillot, H., *Le culte de Cybèle, Mère des Dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, París, 1912.

Grether, G. "Livia and the Roman Imperial Cult", *The American Journal of Philology*, 67, nº 3 1946, pp. 222–252.

Gris, F. – Ruiz de Arbulo, J., "Torre de los Escipiones: de la interpretación a la divulgación del patrimonio", *Virtual Archaeology Review*, 12, 2015, pp. 38–50.

Gris, F. – Ruiz de Arbulo, J., "El sepulcro turriforme conocido como la Torre de los Escipiones (Tárraco, Hispania citerior). Una nueva restitución con propuesta sobre su dedicante", *Revista d'Arqueologia de Ponent*, 28, 2018, pp. 145–163

Gros, P., "Les monuments funéraires", en P. Gros, *L'Architecture romaine*, vol. II, París, 2001, pp. 379–467.

Gruter, J., *Romanarum inscriptionum corpus absolutissimum,* Amsterdam, 1607.

Guardia, M., *Los mosaicos de la Antigüedad tardía en Hispania. Estudios de iconografía*, Barcelona, 1992.

Guarda, M., "El Santuario romano de Bóveda en su ornamentación pictórica", *Semata, Ciencias Sociais et Humanidades,* 14, 2002, pp. 253–276.

Guerra, A., "Anotações ao texto da *tabella defixionis* de Alcácer do Sal", *Revista portuguesa de arqueologia,* 6, 2003, pp. 335–339.

Haeperen, F. van, "Les acteurs du culte de Magna Mater à Rome et dans les provinces occidentales de l'Empire", en St. Benoits, A. Daguet-Gagey, C. Hoët-van Cauwenberghe (eds.), *Figures d'Empire, fragments de mémoire. Pouvoirs et identités dans le monde romain impérial (IIe s. av. n.è., VIe s. de n.è.)*, Lille, 2011, pp. 467–484.

Haeperen, F. van, "Les prêtresses de Mater Magna dans le monde romain occidental", en G. Urso (ed.), *Sacerdos. Figure del sacro nella società romana. XIV Convegno Internazionale (26-28 settembre 2012)*, Pisa, 2014, pp. 299–322.

Haeperen, F. van, "Prêtre(sse)s, tauroboles et mystères phrygiens", en S. Estienne *et. al*. (eds.), *Figures de dieux. Construire le divin en image,* Rennes, 2015, pp. 99–118.

Haeperen, F. van, "Review of Lara Dubosson-Sbriglione, *Le culte de la Mère des dieux dans l'Empire romain*", en *Bryn Mawr Classical Review,* 2018.

Haeperen, F. van, *Étrangère et ancestrale, la Mère des dieux dans le monde romain*, Paris, 2019.

Haeperen, F. van, "Mystères phrygiens et tauroboles au II[e] siècle", en N. Belayche, Ph. Hoffmann, Fr. Massa, (eds.), *Les «mystères» au II[e] siècle de notre ère: un mysteric turn?*, Turnhout, 2021, pp. 331–350.

Hammer, K., *Disambiguating Rebirth: A Socio-Rhetorical Exploration of Rebirth Language in 1 Peter*, tesis doctoral, Universidad de Toronto, 2011.

Hauschild, T., "Comentario de la lám. 115", en W. Trillmich *et al.* (eds.), *Hispania Antiqua. Denkmäler der Römerzeit*, Mainz, 1993, pp. 332–333.

Hauschild, T. – Mariner Bigorra, S. – Niemeyer, H.G., "Torre de los Escipiones, Ein Roemischer Grabturm bei Tarragona", *Madrider Mitteilungen*, 7, 1966, pp. 162–187.

Henares Guerra, M.T., *Las colecciones arqueológicas de la Universidad de Sevilla (1850-1950). Estudio historiográfico y arqueológico*, tesis doctoral, Universidad de Sevilla, 2016.

Henares Guerra, M.T., *Historia de cuatro museos. Los museos arqueológicos de la Universidad, el Ateneo y Sociedad de Excursiones y la Sociedad Española de Historia Natural, en la Sevilla de finales del siglo XIX*, Sevilla, 2020.

Henzen, W. (ed.), Johann Caspar Orelli, *Inscriptionum latinarum selectarum amplissima collectio ad illustrandam Romanae Antiquitatis disciplinam accommodata, ac magnarum collectionum supplementum complura emendationesque exhibens*, 3 vols., Collectionis Orellianae supplementa, Zurich, 1856 [1828].

Hepding, H., *Attis: seine Mythen und sein Kult,* Berlin, 1903.

Heras, F.J., *Un edificio singular de la Mérida tardorromana: un posible centro de culto metróaco y rituales taurobólicos*, Mérida, 2011.

Heras, F.J., "Sobre un posible modelo de arquitectura pagana en Hispania", en J.A. Álvarez, T. Nogales, I. Rodà (coords.), *Centro y periferia en el mundo clásico: Actas XVIII Congreso Internacional Arqueología Clásica: CIAC*, Mérida, 2014, pp. 1535–1538.

Heras, F.J., "El fin de la Mérida Clásica", en *Historia de Mérida. Tomo I: de los antecedentes de Augusta Emerita al fin del medievo*, Mérida, 2020.

Heras, F.J. – Bustamante, M. – Aranda, J.A., "Figurillas femeninas en hueso. Función y contexto de un tipo particular de amuleto romano de Lusitania", *Habis*, 43, 2012, pp. 177–212.

Heras, F.J. – Olmedo, A.B. – Pérez, C., "Dinámica urbana en el Suburbio Norte de "Augusta Emérita": síntesis diacrónica de las excavaciones en el llamado "Corralón de los Blanes"", *Mérida, excavaciones arqueológicas*, 12, nº 2, 2006–2008, pp. 707–745.

Hernández, J. – Sancho, F. – Collantes, F., *Catálogo Arqueológico y Artístico de la Provincia de Sevilla*, vol. II, Sevilla, 1943.

Hernández Guerra, L., *Inscripciones romanas en la provincia de Palencia*, Valladolid, 1994.

Hernández Guerra, L., *El tejido urbano de época romana en la Meseta septentrional*, Salamanca, 2007.

Hernández Guerra, L., "Algunas consideraciones sobre municipios flavios en la Meseta septentrional", *Gerión*, 26, nº 1, 2008, pp. 407–438.

Hernández Guerra, L., *Los libertos de la Hispania romana. Situación jurídica, promoción social y modos de vida*, Salamanca, 2013.

Hernández Guerra, L., "Una fórmula en uso: *aram* en la epigrafía votiva de Hispania", *Hispania Antiqua*, 39, 2015, pp. 161–192.

Hernández Guerra, L., *La mujer liberta en la sociedad hispano-romana durante el imperio*, Salamanca, 2018.

Hernández Guerra, L. – Jiménez de Furundarena, A., "Algunas consideraciones sobre la municipalización y desarrollo urbano de Ávila durante el siglo II d.C.", en L. Hernández Guerra (ed.), *La Hispania de los Antoninos. Actas del II congreso internacional de Historia Antigua (Valladolid, 10, 11 y 12 de noviembre de 2004)*, Valladolid, 2005, pp. 78–79.

Hernández Pérez, R., "Los *tituli picti* métricos de la Cueva Negra de Fortuna (Murcia)", *Epigraphica*, 69, nº 4, 2007, pp. 295–297.

Hernando, M.R., *Indigenismo y romanización del territorio abulense (s. V a.C.-s. III d.C.)*, 2 vol., tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1994.

Hernando, M.R., *Epigrafía romana de Ávila*, Burdeos – Madrid, 2005.

Hernando, M.R., "Ávila: documentación epigráfica y municipalización, ¿una cuestión de fe?", *Gerión*, 26, nº 2, 2008, pp. 75–89.

Hesberg, H. von,"Römische Grabbauten in den hispanischen Provinzen", in W. Trillmich *et al.* (eds.), *Hispania Antiqua. Denkmäler der Römerzeit*, Mainz, 1993, pp. 159–181.

Hesberg, H. von, *Monumenta. I sepolcri romani e la loro architettura*, Milán, 1994.

Higueras-Milena, A., “Aproximación al Patrimonio Arqueológico Subacuático de San Fernando (Cádiz). Un extraordinario legado en torno al islote de Sancti-Petri”, *Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social*, 22, 2020, pp. 309–335.

Hiller von Gaertringen, F. – Littmann, E. – Weber, W. – Weinreich, O., “Syrische Gottheiten auf einem Altar aus Cordova”, *Archiv für Religionswissenschaft*, 22, 1923–1924, pp. 117–132 = Traducción al español por P. Bosh Gimpera, “Divinidades sirias en una ara encontrada en Córdoba”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 9, 1924, pp. 219–236.

Holland, L.L., “Women and Roman Religion”, en Sh. L. James, Sh. Dillon (eds.), *A Companion to Women in the Ancient World*, Malden – Oxford – Wes Sussex, 2012, pp. 204–214.

Hornum, M.B., *Nemesis, the Roman State and the Games*, RGRW 117, Leiden – N. York – Köln, 1993.

del Hoyo, J., “Nuevo documento metróaco hallado en la provincia de Sergovia”, *Gerión*, 16, 1998, 345–381.

de Hoz, M.P., “Cultos griegos, cultos sincréticos y la inmigración griega y greco-oriental en la Península Ibérica”, en M.P. De Hoz, G. Mora (eds.), *El oriente griego en la Península Ibérica. Epigrafía e historia*, Madrid, 2013, pp. 205–254.

de Hoz, M.P., *Inscripciones griegas de España y Portugal*, Madrid, 2014.

Hübner, E., *Die antiken Bildwerke in Madrid*, Berlín, 1862.

Hübner, E., “Musaico de Barcellona raffigurrante di giuochi circensi”, *Annali dell’Instituto di correspondenza archeologica,* 35, 1863, pp. 135–172.

Hübner, E., *Noticias Arqueológicas de Portugal*, Lisboa, 1871.

Hübner, E., “Additamenta ad corporis volumen II”, *Ephemeris Epigraphica*, 3, 1877, pp. 31–52.

Humphrey, J.H., *Roman circuses: Arenas for Chariot Racing*, Londres, 1986.

Hurtado, R., *Corpus Provincial de Inscripciones Latinas de Cáceres*, Cáceres, 1977.

Icks, M., *Images of Elagabalus*, Nijmegen, 2008.

Iglesias Gil, J.M., *Onomástica prerromana en la epigrafía cántabra*, Santander, 1974.

Iglesias, J.M. – A. Ruiz, A., *Epigrafía Romana de Cantabria*, Burdeos – Santander, 1998.

Jalhay, E., *Lápides romanas dos arredores de Mação (Beira Baixa)*, separata de *Brotéria*, 48, fasc. 2, Lisboa, 1949.

Jiménez Díez, A., *Imagines Hibridae. Una aproximación postcolonialista al estudio de las necrópolis de la Bética*, Anejos del Archivo español de arqueología XLIII, Madrid, 2008.

Jiménez Hernández, A. – Carrasco Gómez, I., "La Tumba del Elefante de la Necrópolis Romana de Carmona. Una revisión necesaria desde la Arqueología de la Arquitectura y la Arqueoastronomía", *Archivo español de arqueología*, 85, 2012, pp. 119–139.

Jiménez Hernández, A. – Carrasco Gómez, I., "La Tumba del Elefante ¿un mitreo? Una representativa construcción de la necrópolis de Carmona", *Andalucía en la Historia*, 43, 2014, pp. 48–51.

Jiménez Hernández, A. – Carrasco Gómez, I., "Arqueoastronomía y Mitraísmo. El Mitreo de la Tumba del Elefante de la necrópolis romana de Carmona (Sevilla, España)", en V. Girotto, G. Rosada (eds.), *Il Cielo in Terra ovvero della giusta distanza. Atti XIV Convegno della Società Italiana di Archeoastronomia (SIA)*, Padua, 2015, pp. 63–76.

Jiménez Salvador, J.L., "Monumentos funerarios romanos de *Valentia*", *Saitabi*, 46, 1996, pp. 181–194.

Jimeno Jurío, J.M., "Datos para la etnografía de Artajona", *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 2, nº 4, 1970, pp. 5–126.

Jimeno Jurío, J.M. – Jimeno Aranguren, R., "Estela taurobólica de Artajona", *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 29, nº 70, 1997, pp. 343–347.

Jordán, A.A., "Inscripciones, monumentos anepígrafos, dudosos, sellos y grafitos procedentes del "municipium ignotum" de Los Bañales de Uncastillo", *Caesaraugusta*, 82, 2011 (*La ciudad romana de los Bañales (Uncastillo, Zaragoza): entre la historia, la arqueología y la historiografía*), pp. 289–336.

Jordán, A.A. – Andreu, J. – Bienes, J.J., "Epigrafía romana de Sofuentes (Zaragoza)", *Epigraphica*, 72, 2010, pp. 191–246.

Juan Castelló, J., *Epigrafía romana de Ebusus*, Eivissa 1988.

Karković Takalić, P., "A contribution to the topography (and the interpretation) of the so-called oriental cults from the territory of *Salona*", en F. Fontana, E. Murgia (eds.), Sacrum Facere. *Atti del V Seminario di Archeologia del Sacro. Sacra peregrina. La gestione della pluralità religiosa nel mondo antico*, Trieste, 2019, pp. 257–290.

Knapp, R.C., *Roman Córdoba*, Classical Studies 30, Berkeley, 1983.

Knapp, R., *Latin Inscriptions of Central Spain*, Berkeley – Los Angeles, 1992.

Koppel, E.M., *Die römischen Skulpturen von Tarraco*, Madrid, 1993.

Koppel, E.M., "La escultura del entorno de Tarraco: las *villae*", en T. Nogales (coord.), *Actas de la I Reunión sobre Escultura Romana en Hispania (Mérida, 1992),* Madrid, 1993a, pp. 221–237.

Koppel, E.M., "Attis en el context funerari romà", en V.V.A.A., *La Torre dels Escipions. Monuments a l'abast*, Tarragona, 1993b, pp. 10–16.

Koppel, E.M., "La figura de la deessa Cíbele de la *vil·la* dels Antigons", *Informatiu Museus. Revista de Recerca i de divulgació cultural dels Museus de Reus,* època III, 30, 2005, pp. 4–7.

Koppel, E.M. – Rodà, I., "Escultura decorativa de la zona nororiental del Conventus Tarraconensis", en J. Massó, P. Sada (coords.), *Actas de la II reunión sobre escultura romana en Hispania*, Tarragona, 1996, pp. 135–181.

Koppel, E.M. – Rodà, I. "La escultura de las *villae* de la zona del noreste hispánico: los ejemplos de Tarragona y Tossa de Mar", en C. Fernández Ochoa, V. García-Entero, F. Gil (eds.), *Las* villae *tardorromanas en el occidente del Imperio: arquitectura y función. IV Coloquio Internacional de Arqueología en Gijón*, Gijón, 2008, pp. 99–131.

Kovács, P. "Cum honorem sacrorum", *Acta Antiqua Academiae Scientarum Hungaricae*, 39. 1999, pp. 165–169.

Kropp, A., *Defixiones. Ein aktuelles Corpus lateinischer Fluchtafeln*, Speyer, 2008.

Laborde, A. de, *Voyage pittoresque et historique de l'Espagne*, Paris, 1806 = Laborde, *Viatge pintoresc i històric. II. El País Valencià i les Illes Balears*, traducción de O. Valls, notas de J. Massot, Barcelona, 1975.

Ladrero, E., "El culto al toro en la antigua Iberia", *Boletín del Museo Provincial de Bellas Artes de Zaragoza*, 13, 1927, pp. 30–33.

Lagrange, M.J., "Attis et le Christianisme", *Revue biblique*, 16, nº 3/4, 1919, pp. 419–480.

Lambrino, S., "Les divinités orientales en Lusitanie et le sanctuaire de Panoias", *Bulletin des Études portugaises et de l'Institut français du Portugal*, 17, 1953, pp. 93–129.

Lambrino, S., "Catalogue des inscriptions latines du Musée Leite de Vasconcelos", *O Arqueólogo Português*, 3 s.1, 1967, pp. 123–217.

Lancellotti, M.G., *Attis: Between Myth and History. King, Priest and God*, RGRW 149, Leiden, 2002.

Lancha, J., "Mythologie classique et mosaiques tardives d'Hispanie (IVe s.)", *L'Antiquité Tardive*, 11, 2003, pp. 196–214.

Lantier, R., *Inventaire des monuments sculptés pré-chrétiens de la Péninsule Ibérique. I: Lusitanie. Conventus Emeritensis*, Burdeos – Paris, 1918.

Lantier, R., "Les dieux orientaux dans la Péninsule Ibérique", *Homenagen M. Sarmiento*, Guimarães, 1933, pp. 185–190.

Laumonier, A., *Catalogue de terres cuites du Musée Archéologique de Madrid,* Burdeos – Paris, 1921.

Lavin, I., "The Hunting Mosaics of Antioch and Their Sources. A Study of Compositional Principles in the Development of Early Mediaeval Style", *Dumbarton Oaks Papers*, 17, 1963, pp. 179–286.

León Alonso, P., *Esculturas de Italica*, Sevilla, 1995.

León Alonso, P. – Rodríguez Oliva, P., "La ciudad hispanorromana en Andalucía", en M. Bendala (ed.), *La ciudad hispanorromana,* Madrid – Barcelona, 1993, pp. 12–53.

León Alonso, P. (coord.), *Arte romano de la Bética. Escultura*, Sevilla, 2009, 153-233.

León del Río, M.B., *Estudio de las técnicas escultóricas romanas. Colección del Museo Arqueológico de Sevilla*, Sevilla, 2005.

Leclercq, H., "Espagne", en F. Cabrol, H. Leclerq, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie,* V, Paris, 1922, cols. 407 ss.

Leclercq, H., "Sarcophage", en F. Cabrol, H. Leclerq, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, XV-1, Paris, 1950, cols. 866 ss.

Limón, P. J., *La diosa Cibeles en Roma: una aproximación*, trabajo de fin de máster, Universidad de Zaragoza, 2017.

Llecha, M.T., en I. Rodà (ed.), *Tarraco, porta de Roma. Centre Social i Cultural de la Fundació «la Caixa», Tarragona, 13 de setembre del 2001 - 6 de gener del 2002*, Barcelona, 2001, p. 147, nº 127.

Lopes, V., "A escultura romana de Mértola", *Kairos*, 9, 2021, pp. 23–43.

López García, I., "Ritos y sociedad a través del conjunto iconográfico funerario de 'Las Cuevas'", en D. Vaquerizo, J.A. Garriguet, A. León (eds.), *Espacio y usos funerarios en la ciudad histórica*, *AAC* 17, vol. I, Córdoba, 2006, pp. 145–156.

López Monteagudo, G., "Escenas de *uenatio* en mosaicos hispanorromanos", *Gerión*, 9, 1991, pp. 245–262.

López-Gómez, J.C., "El paisaje religioso de Pax Iulia (Beja) durante el Alto Imperio Romano", *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 46/2, 2020, pp. 253–275.

López-Gómez, J.C., "Dioses en la ciudad, dioses en el campo. Epítetos divinos en el litoral mediterráneo de la Tarraconense", *ARYS*, 19, 2021, pp. 209–237.

López-Gómez, J.C., *El ocaso de los dioses en Hispania: transformaciones religiosas en el siglo III*, Anejos de Archivo español de arqueología XCII, Madrid, 2021.

López Gómez, J.C. – Alvar, J., "Hacia un cambio de paradigma: manifestaciones religiosas en la Hispania del siglo III", *Hispania Sacra*, 147, 2021, pp. 19–30.

López-Martí, L., "Los descubrimientos de Santa Eulalia de Bóveda", *Boletín de la Real Academia Gallega*, 17, nº 194, 1927, pp. 57–62.

López-Martí, L., "Las excavaciones de la iglesia de Santa Eulalia de Bóveda", *Boletín de la Real Academia Gallega*, 17, nº 204, 1928, pp. 322–326.

López-Martí, L., "Santa Eulalia de Bóveda: Descripción y gráficos del monumento allí existente", Junta del Museo Provincial de Lugo, 1, Lugo, 1934.

Loriot, M.X., "Deux inscriptions métriques de Cordube", *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1992 [1994], pp. 352–353.

Loro, A.J. – Olivares, J.C., "Imagen y simbolismo del toro en la Hispania céltica", *Revista de Estudios Taurinos*, 18, 2004, pp. 81–141.

Lostal Pros, J., "Arqueología del Aragón romano", *Caesaraugusta,* 41–42, 1977, pp. 5–89.

Lozano, A. "Onomástica personal griega de la *Corduba* romana", en P. León (ed.), *Colonia Patricia. Corduba: una reflexión arqueológica*, Córdoba, 1996, pp. 275–291.

Lozano, A., *Die griechischen Personennamen auf der iberischen Halbinseln*, Heidelberg, 1998.

Luciani, F., "Public Slaves in Rome and in the Cities of the Latin West: New Additions to the Epigraphic *Corpus*", en C.F. Noreña, N. Papazarkadas, (eds.), *From Document to History. Epigraphic Insights into the Greco-Roman World*, Leiden – Boston, 2019, pp. 279–305.

Luzón, J.M. – Castillo, E., "Evidencias arqueológicas de los signos de poder en Itálica", en T. Nogales, J. González (eds.), *Culto imperial: política y poder,* Mérida, 2007, pp. 191–214.

Macías, M., *Mérida monumental y artística. Bosquejo para su estudio*, (2ª edic.), Mérida, 1929 [1913].

Macías, J.M. – Menchón, J.J. – Muñoz, A., *Tàrraco: Guia arqueològica visual. Reconstrucció vir- tual de l'urbs i els seus voltants*, Reus, 2005.

Mander, J., *Portraits of children on Roman funerary monuments*, Cambridge, 2013.

Mangas, J., *Esclavos y libertos en la España Romana*, Salamanca, 1971.

Marco, F., *Las estelas decoradas de los conventos caesaraugustano y cluniense*, Zaragoza, 1978.

Marco, F., "Las estelas decoradas de época romana en Navarra", *Trabajos de Arqueología Navarra,* 1, 1979, pp. 205–250.

Marco, F., "¿Taurobolios vasconios? La vitalidad pagana en la Tarraconense durante la segunda mitad del siglo IV", *Gerión*, 15, 1997, pp. 297–319.

Marco, F., "Magia y cultos orientales: acerca de una defixio de Alcácer do Sal (Setúbal) con mención de Atis", *MHNH: revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas*, 4, 2004, pp. 79–94.

Marco, F., "Hommes et images: rapports entre la Gaule et la Tarraconensis entre le s. II avant J.-C. et le s. IV après J.C.", en Ll. Pons Pujol (ed.), Hispania et Gallia: *dos provincias del Occidente romano*, Barcelona, 2010, pp. 79–92.

Marco, F., "Los Dioscuros al servicio de Attis", en J.A. Beltrán, A. Encuentra, G. Fontana, A. Magallón, R. Marina (eds.), *Otium cum Dignitate (Estudios en homenaje al profesor José Javier Iso Echegoye)*, Zaragoza, 2013, pp. 719–726.

Marco, F., "*Iovi taurum*… sacrificios animales a Júpiter en la Lusitania romana", en I. Aguilera *et al.* (coords.), *De las ánforas al museo: estudios dedicados a Miguel Beltrán Lloris*, Zaragoza, 2015, pp. 597–605.

Martino, D., "Pedestales romanos para estatuas sedentes de la provincia Hispania Citerior: una aproximación", en F. Asensio Rubio (coord.), *Castilla la Mancha: pasado y presente de una región desconocida, La Albolafia: revista de humanidades y cultura*, 2018, pp. 235–245.

Márquez, J. – Nogales, T., "Espacios y tipos funerarios en *Augusta Emerita*", en D. Vaquerizo (coord.), *Espacios y usos funerarios en el Occidente romano: Actas del Congreso Internacional celebrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Córdoba (5-9 junio, 2001)*, vol. I, Córdoba, 2002, pp. 113–144.

Martínez Maza, C. – Alvar, J., "El mundo de las creencias en la Málaga romana", *Mainake*, 29, 2007, pp. 357–375.

Martínez Moras, F., "Los hallazgos de Bóveda. Nuevos descubrimientos", *Boletín de la Real Academia Gallega*, 16, nº 191, 1927, pp. 267–272.

Martínez Perona, J.V., "Cultos paganos en *Valentia*", en J. Hermosilla (coord.), *La ciudad de Valencia: historia, geografía y arte de la ciudad de Valencia*, Valencia, 2009, 113–118.

Massó, J., "Cybele en el Museo de Reus", *Reus*, 4 feb. 1984.

Massó, J., *Estímul*, marzo 1985.

Massó, J., "El Museu d'Arqueologia Salvador Vilaseca (Reus)", *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, 35, 2017, pp. 1386–1396.

Matias, J. – Vale, F. – Barata, F. – Cesário, G., *Miróbriga – o tempo ao longo do tempo, História e Historiografia, Investigação em Miróbriga (Catálogo da Exposição)*, Santiago do Cacém, 2010.

de Matos, J.L., *Inventário do Museu Nacional de Arqueologia. Colecção de Escultura Romana*, Lisboa, 1995.

Mayer, M., "La pervivencia de los cultos púnicos: el documento de la Cueva Negra (Fortuna, Murcia)", en A. Mastino (ed.), *L'Africa Romana. Atti del VII Convegno di Studio (Sassari 1989)*, Sassari, 1990, pp. 695–702.

Mayer, M., "¿Rito o literatura en la Cueva Negra?", en M. Mayer, J. Gómez Pallarés (eds.), *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafia. Culto y Sociedad en Occidente (AIEGL)*, Sabadell, 1992, pp. 347–354.

Mayer, M., "Las inscripciones pintadas en *Hispania*. Estado de la cuestión", *Commentationes Humanarum Litterarum*, 104, 1995, pp. 80–92.

Mayer, M., "La Cueva Negra de Fortuna (Murcia). *Tituli picti*", en A. González Blanco, M. Mayer, A.U. Stylow, R. González Fernández (eds.), *El Balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia). Homenaje al Prof. Ph, Rahtz. Antigüedad y Cristianismo*, 13, 1996, pp. 407–422.

Mayer, M., "Noves observacions sobre la societat romana de les Balears", *Mayurqa*, 29, 2003, pp. 145–153.

Mayer, M., "Aproximación a la religiosidad en las inscripciones de las *Insulae Baliares*", *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debrecensis*, 49, pp. 319–330.

Mayer, M. – González Blanco, A., "Novedades en la Cueva Negra (Fortuna, Murcia)", en A. Rodríguez Colmenero, L. Gasperini (eds.), *Saxa Scripta (inscripciones en roca). Actas del Simposio Internacional Ibero-Itálico sobre epigrafía rupestre. Santiago de Compostela y Norte de Portugal, 29 junio a 4 de julio de 1992*, Anejos de Larouco 2, La Coruña, 1995, pp. 109–115.

Mayer, M. – Miró, M. – Perea, R., "La inscripción de la Torre dels Escipions", en VVAA., *La Torre dels Escipions. Monuments a l'abast*, Tarragona, 1993, pp. 16–21.

McLynn, N., "The Fourth-Century Taurobolium", *Phoenix*, 50, 1996, pp. 312–330.

Melchor Gil, E., "Evergetas y construcciones sacras extraurbanas en la *Hispania* Romana", en J.I. San Vicente, C. Cortés-Bárcena, E. González (eds.), Hispania et Roma. *Estudios en homenaje al profesor Narciso Santos Yaguas*, Oviedo, 2019, pp. 167–180.

Mélida, J.R., *Catalogo del Museo Arqueológico Nacional. Sección Primera.* Tomo I, Madrid, 1883.

Mélida, J.R., "Inscripciones romanas de Mérida y Reina", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 58, vol. 2, marzo de 1911, pp. 187–196.

Mélida, J.R., *Catálogo Monumental de la Provincia de Badajoz*, Madrid, 1925.

Mélida, J.R., "El arte romano-cristiano", en Menéndez Pidal, R. (dir.), *Historia de España. Tomo II: España Romana (218 a de JC - 414 de JC)*, Madrid, 1935 (2ª ed. 1955).

Menéndez Pidal, R., *Historia de España. Tomo II: España Romana (218 a de JC - 414 de JC)*, Madrid, 1935.

Mezquíriz, M.A., "Hallazgo de un mosaico figurado en la villa de las Musas de Arellano (Navarra)", *Revista de Arqueologia*, 17, nº 191, 1997, pp. 61–62.

Mezquíriz, M.A., *La villa romana de Arellano*, Pamplona, 2003.

Mezquíriz, M.A., "El taurobolio de la Villa de las Musas (Arellano-Navarra)", *Trabajos de arqueología navarra*, 17, 2004, pp. 247–252.

Mezquíriz, M.A., "La villa de Arellano: el poblamiento rural de la época romana en Navarra", en J. A. Pintado (ed.), *Navarra en la antigüedad. Propuesta de actualización*, Pamplona, 2006, pp. 245–259.

Mezquíriz, M.A., "Las *villae* tardorromanas del Valle del Ebro", *Trabajos de Arqueología de Navarra*, 21, 2009, pp. 199–272.

Mezquíriz, M.A., "Catálogo de bronces romanos recuperados en el territorio de Navarra", *Trabajos de arqueología navarra*, 23, 2011, pp. 21–118.

Mezquíriz, M.A. – Unzu, M. "Los mosaicos de la "villa" romana de Arellano (Navarra-España): un programa iconográfico sobre el mito de Cibeles y Atis", en H. Morlier (ed.), *La mosaïque gréco-romaine IX: [actes du IXe Colloque international pour l'étude de la mosaïque antique et médiévale organisé à Rome, 5-10 novembre 2001]*, Roma, 2005, pp. 988–999.

Milik, J.T., "Inscription araméenne en caracteres grecs de Dura-Europos et une dédicace grecque de Cordoue", *Syria*, 44, 1967, pp. 289–306.

Mitchell, S. – Van Nuffelen, P. (eds.), *One God: Pagan Monotheism and related religious ideas in the Roman Empir*e, Cambridge – New York, 2010.

Molina Fajardo, F. – M.M. Joyanes, M.M., "La terracotas de El Majuelo", en F. Molina Fajardo (ed.), *Almuñécar, arqueología e historia*, 2, Granada, 1984, pp. 243–255.

Molina Fajardo, F., *Almuñécar romana*, Granada, 2000.

Molina Torres, M.P., *Las devociones femeninas en la Hispania romana,* ARYS Anejos, vol. VIII. Madrid, 2018.

Mommsen, Th., en W. Henzen (ed.), Johann Caspar Orelli, *Inscriptionum latinarum selectarum amplissima collectio ad illustrandam Romanae Antiquitatis disciplinam accommodata, ac magnarum collectionum supplementum complura emendationesque exhibens*, 3 vols., Collectionis Orellianae supplementa, Zurich, 1856 [1828].

Monteagudo, J.M., "Castro de Elviña (La Coruña): 1a campaña de excavaciones", *Anuario Brigantino*, 13, 1990, pp. 11–26.

Monteagudo, J.M., "Menhires y marcos de Portugal y Galicia", *Anuario Brigantino*, 26, 2003, pp. 25–50.

Monteiro, A. Pereira, en *DOURO LITORAL: boletim da Comissão de Etnografia e História*, 2ª Ser. 5, 1946, p. 73 ss.

Montenegro, E.J., *El descubrimiento y las actuaciones arqueológicas en Santa Eulalia de Bóveda (Lugo)*, Lugo, 2005.

Montenegro, E.J., *Santa Eulalia de Bóveda. Estudio histórico-arqueológico y propuesta interpretativa del monumento y su entorno*, tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2015.

Montenegro, E.J. *et al.*, *Santa Eulalia de Bóveda*, Santiago de Compostela, 2008.

Moore, C.H., "Cultes orientaux en Espagne", en *Studies in the History of Religions presented to Crawford Howell Toy by pupils, colleagues and friends*, Nueva York, 1912.

Moralejo, J., Ubi fuerunt. *Soldados y territorio en la Hispania Citerior altoimperial. Entre epigrafía y arqueología*, tesis doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona, 2018.

Morales, M., *La esclavitud en las colonias romanas de Andalucía*, tesis doctoral, Universidad de Granada, 2005.

Moreno Pablos, M.J., *La religión del ejército romano: Hispania en los siglos I-III*, Madrid, 2001.

Moreno Gallo, I., Item a Caesarea Augusta Beneharno. *La carretera romana de Zaragoza al Bearn*, Ejea de los Caballeros, 2009.

Morillo, A., "Cultos militares y espacios sagrados en el campamento de la *Legio VII Gemina* en León", *Gerión*, 26, nº 1, pp. 379–405.

Mouterde, R., [Título en árabe], *Al-Machriq: Revue Catholique Orientale*, 22, 1924, pp. 337–341.

Munilla, G., "Una estatua representando a la diosa Cibeles, hallada en la Villa Romana de «Els Antigons», Reus", *Pyrenae*, 15-16, 1979-1980, pp. 277-286.

Munilla, G., *El culto a Cibeles y Attis en la provincia romana de la Tarraconense,* tesis de licenciatura inédita, Barcelona, 1981.

Munilla, G., "Un *naiskos* con relieve de la diosa Cibeles en el Museo Arqueológico de Barcelona", *Ampurias,* 44, 1982, pp. 263–269.

Muñiz Coello, J., "Notas sobre Cartima romana", *Hispania Antigua*, 6, 1976, pp. 19–26.

Muñiz Coello, J., *El sistema fiscal en la España Romana (República y Alto Imperio)*, Huelva, 1980.

Muñoz Amilibia, A.M., "Un posible Genius Senatus de Mazarrón (Murcia)", *Revisti di Studi Ligur*i 46, 1980 [1983], pp. 177–183.

Muñoz García-Vaso, J., "Sacralidad de las aguas en contextos arqueológicos de culto mitraico", en *Termalismo antiguo. Actas del I Congreso peninsular. Arnedillo (La Rioja), 3-5 octubre 1996*, Madrid, 1997, pp. 169–178.

Murciano, J.M., Monumenta*. Tipología monumental funeraria en* Augusta Emerita*. Origen y desarrollo entre los siglos I a. C. y IV d. C.*, tesis doctoral, Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, 2019.

Murphy, J., *Voyage en Portugal à travers les provinces d'Entre-Douro et Minho, de Beira, d'Estramadure et d'Alenteju dans les Années de 1789 et 1790*, Paris, 1797.

Museo Virtual de los Bañales = *https://skfb.ly/NTAH*

Muth, S., *Erleben von Raum – Leben im Raum. Zur Funktion mythologischer Mosaikbilder in der römisch-kaiserzeitlichen Wohnarchitektur*, Archäologie und Geschichte, 10, Heidelberg, 1998,

Nascimento, A.A., "Legere, perlegere: da singularidade epigráfica ao sentido do texto e do monumento", *Sylloge Epigraphica Barcinonensis*, 10, 2010, pp. 11–27.

Navarro, R., *Catálogo Monumental de la Provincia de Palencia, Palencia encomendado a la Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos*, fascículo 3, 1939.

Navarro Caballero, M., Perfectissima femina. *Femmes de l'élite dans l'Hispanie romaine*, 2 vols., Burdeos, 2017.

de Navascués, J.M., "Los epitafios hispano-romanos de Antonia Festa y de Clodia Lupa. Ensayo sobre su atribución cronológica", *Klio*, 38, 1960, pp. 185–206.

Neira, M. L., "Representaciones de mujeres en mosaicos romanos. El mito como argumento", en Neira, L. (ed.), *Representaciones de mujeres en los mosaicos y su impacto imaginario de estereotipos femeninos*, Madrid, 2011, pp. 7–36.

Nilsson, M.P., *Geschichte der griechischen Religion. II. Die hellenistische un römischer Zeit*, München, 1961.

Nogales, T., "Bronces romanos en *Augusta Emerita*", en J. Arce, L. Caballero (coords.), *Los bronces romanos en España. Catálogo de exposición: mayo-julio 1990, Palacio de Velázquez, Madrid*, Madrid, 1990, pp. 103–115.

Nogales, T. – Gonçalves, L.J.R., *Actas de la IV Reunión sobre escultura romana peninsular (Lisboa, 2002)*, Madrid, 2004.

Nogales, T. – Gonçalves, L.J.R. – Lapuente, P., "Materiales lapídeos, mámoles y talleres en Lusitania", en T. Nogales, J. Beltrán (eds.), *Marmora Hispana: explotación y uso de los materiales pétreos en la Hispania romana*, Hispania Antigua, Serie Arqueológica 2, Roma, 2009, pp. 407–466.

Noguera, J.M., "El conjunto escultórico consagrado por el dispensator Albanus (I). Algunas puntualizaciones para su estudio iconográfico y estilístico", *Verdolay*, 4, 1992, pp. 75–98.

Noguera, J.M., "Una aproximación a los programas decorativos de la "villae" béticas. El conjunto escultórico de El Ruedo (Almedinilla, Córdoba)", en M.P. León-Castro, T. Nogales (coords.), *Actas de la III Reunión sobre Escultura Romana en Hispania (Córdoba 1998)*, Córdoba, 2000, pp. 111–147.

Noguera, J.M., "Técnicas en la escultura romana: materiales, imprimaciones y coloraciones. A propósito del grupo escultórico de Mazarrón", *Anales de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Murcia*, 17-18, 2001-2002, pp. 397–400.

Noguera, J.M. – Antolinos, J.A., "Materiales y técnicas en la escultura romana de Carthago Nova y su entorno", en T. Nogales (ed.), *Materiales y técnicas escultóricas en augusta emerita y otras ciudades de Hispania*, Mérida, 2002, pp. 92–166.

Noguera, J.M. – Conde, E., *El sarcófago romano: contribuciones al estudio de su tipología, iconografía y centros de producción*, Murcia, 2001.

Noguera, J.M. – Navarro, F.J., “El conjunto escultórico consagrado por el “dispensator Albanus” (II). Consideraciones para su estudio epigráfico e histórico-arqueológico”, *Verdolay*, 7, 1995, pp. 357–373.

Noguera, J.M. – Navarro, F.J., “Genio S(ocietatis) M(ontis) F(icariensis): una nueva propuesta de lectura del epígrafe CIL II 3527”, en *XXIV Congreso Nacional de Arqueología, vol. 4: romanización y desarrollo urbano en la Hispania republicana, (Cartagena, 1997),* IV, Murcia, 1999, pp. 669–679.

Nolla, J. – Sagrera, J., Ciuitatis Impuritanae Coementeria*. Les necròpolis tardanes de la Neàpolis*, Gerona, 1995.

Nunes, F.M. Magalhães, *Lucernas romanas importadas no Norte de Portugal. Contributo para o seu estudo*. Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Arqueologia, Universidade do Porto, 2016.

Núñez Marcén, J. – Martínez Izquierdo, D. – Ciprés, P. – Gorrochategui, J., “Nueva ara dedicada a “Mater Dea” procedente de *Veleia* (Iruña de Oca, Álava)”, *Veleia*, 29, 2012, pp. 441–452.

Núñez Rodríguez, M., *Historia da arquitectura galega. Arquitectura prerrománica*, Santiago de Compostela, 1978.

Olavarría, R., “Arqueología de las religiones mistéricas paganas en la Bética”, *Arqueología y Territorio*, 1, 2004, pp. 155–165.

Oliva, C. – Tulla, J. – Bertrán, P., “Breves noticias referentes al hallazgo de restos arqueológicos al hacer los trabajos de excavación para los cimientos de la Fábrica de Tabacos de Tarragona”, *Memorias de la Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades*, 88, 1927, Madrid.

Olszewski, M.T., “El programa iconográfico de la villa de Arellano (Navarra, España). El rechazo de la interpretación de Cibeles y Atis, su culto y la justificación de la nueva reinterpretación de los mitos griegos”, 2015, [*https://www.academia.edu/14203810*].

Oria, M., “Jugando a ser dioses: Heracliscos y otros dioses niños en la estatuaria hispana”, *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, 63, 1997, pp. 115–137.

Ortiz, C., “El culto de Cibeles en la Hispania Romana”, en G. Pereira (dir.), *Actas del I congreso Peninsular de Historia Antigua: Santiago de Compostela, 1-5 julio 1986*, vol. 2, Santiago, 1988, pp. 441–453.

Osório, M., “Uma nova tipologia de monumento votivo na Lusitânia romana. A propósito de um estranho achado arqueológico dos Fóios (Sabugal)”, *Ebvrobiga*, 9, 2018, pp. 15–26.

Otiña, P., *La vil.la romana dels Munts (Altafulla). Excavacions de P.M. Berges Soriano*, Tarragona, 2005.

Palao Vicente, J.J., Legio VII Gemina (Pia) Felix. *Estudio de una legión romana*, Salamanca, 2006.

Palazzo, P. – Pavolini, C. (eds.), *Gli dèi propizi. La Basilica Hilariana nel contesto dello scavo dell'Ospedale Militare Celio (1987-2000)*, Roma, 2013.

Pando, M.T., *Las manifestaciones sociales proporcionadas por soporte y texto en las estelas y placas funerarias de* Augusta Emerita *en época altoimperial*, tesis doctoral, Universidad de Cantabria, 2016.

Pañeda, B., *Les acteurs des cultes "orientaux" dans les provinces occidentales de l'Empire romain: Mater Magna et Attis, les divinités isiaques, Mithra*, tesis de máster inédita, École Pratique des Hautes Études, 2016.

Paris, P., "L'archéologie en Espagne et en Portugal", *Archäologischen Anzeiger*, 27, 1912, pp. 404–467.

Paris, P., "Restes du culte de Mithra en Espagne. Le Mithraeum de Mérida", *Revue Archéologique*, 24, nº 2, 1914, pp. 1–31.

Paris, P. *Revue Archéologique*, 1925.

Paris, P., *Le Musée Archéologique National de Madrid*, París, 1936.

Pastor, M., "Epigrafía y sociedad en Osuna en época romana", *Cuadernos de los amigos de los museos de Osuna*, 17, 2015, pp. 20–30.

Pastor, M. – Pachón, J.A. – Carrasco, J., *Mirobriga. Excavaciones arqueol6gi£as en el "Cerro del Cabezo" (Capilla, Badajoz). Campañas 1987-1988*, Mérida, 1992.

Pastor, M. – Perea, S., "Dos monumentos epigráficos inéditos", *Florentia Iliberritana*, 27, 2016, pp. 215–240.

Patiño, C., *Les produccions musives de les vil.les suburbanes de* Gerunda. Vol. I: *Estudi històrico-artístic. L'estat de la qüestió. Algunes consideracions.* Vol. II: *Inventari. Apèndixs. Bibliografia. Il.lustracions*, tesis de licenciatura, Departamento de Geografía, Historia e Historia del Arte de la Facultad de Letras de la Universidad de Girona, Girona, 2002.

Patiño, C., "El mosaico romano de las carreras de circo de Bell-lloc del Pla (Gerona). Algunos interrogantes historicoartísticos", *Locus Amoenus*, 12, 2013–2014, pp. 9–28.

Pavolini, C., "*Arbor Sancta*", *Lexicon Topographicum Urbis Romae* I, 1993, p. 7.

Pavolini, C., "Ancora sui culti orientali a Roma. Dagli *hymnologi* di Cibele alle nuove ipotesi topografiche", en V. Gasparini (ed.), Vestigia. *Miscellanea di studi storico-religiosi in onore di Filippo Coarelli nel suo 80º anniversario*, Stuttgart, 2016, pp. 337–348.

Paz Peralta, J.A., "El Bajo Imperio y el período hispano-visigodo en Aragón", *Estado actual de la arqueología en Aragón*, 1, 1990, pp. 263–307.

Paz Peralta, J.A., "La antigüedad tardía", *Caesaraugusta,* 72, nº 2, 1997, pp. 171–274.

Paz Peralta, J.A., "Villa Fortunatus", en M.V. Escribano, G. Fatás (eds.), *La Antigüedad Tardía en Aragón (284-714)*, Zaragoza, 2001a, pp. 65–79.

Paz Peralta, J.A., "La antigüedad tardía", *Caesaraugusta*, 75, (*Crónica del Aragón Antiguo 1994-1998. De la prehistoria a la alta edad media*, II), 2001b, pp. 539–592.

Paz Peralta, J.A. – Ortiz Palomar, E., "La magia del toro en la cultura mediterránea y en el Aragón antiguo", en J. Colás – R. Centellas (coords.), *Toros y toreros en Aragón. Catálogo de la exposición organizada con motivo del I Congreso Nacional La Fiesta de los Toros y el Gobierno Local (Régimen Jurídico): Palacio de Sástago, 18 de abril al 18 de mayo de 2008*, Zaragoza, 2008, pp. 15–49.

Paulo, D. (ed.), *Caminhos do Algarve Romano (catálogo)*, Faro, 2005.

Pedrucci, G., *Cibele Frigia e la Sicilia. I santuari rupestri nel culto della dea*, Roma, 2009.

Pena, M.J., "*S*(*ocietas*) *m*(*ontis*) *F*(*icariensis*). Nota sobre la inscripción *CIL* II 3527 (Mazarrón, Murcia)", *Verdolay*, 8, 1996, pp, 43–47.

Peña Jurado, A., "La escultura de *domus* en Hispania", *Anales de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Murcia*, 23-24, 2007–2008, pp. 119–144.

Peña Jurado, A., "La escultura decorativa", en P. León (coord.), *Arte romano de la Bética*. *Escultura*, Sevilla, 2009, pp. 321–368.

Perea, S., "Teónimo egipcio ´Fren´, ´Dios que escucha´, en un altar de Córdoba", *Anales de Arqueología Cordobesa*, 8, 1997, pp. 27–42. Publicado de nuevo en Perea, S., *El sello de Dios* (Σφραγίς Θεοῦ). *Nueve estudios sobre magia y creencias populares greco-romanas*, Madrid, 2000, pp. 75–102.

Pereira, G., *Inscripciones Romanas de Valentia*, Valencia, 1979.

Pereira, G., *Corpus de Inscricións romanas de Galicia I. Provincia de A Coruña*, Santiago de Compostela, 1991.

Pérez González, C., *Cerámica romana de Herrera de Pisuerga (Palencia, España). La terra sigillata*, Santiago de Chile, 1989.

Pérez Rodríguez, F.J. – Colín Vinuesa, C., "Museo de Palencia: Mariano del Amo y de la Hera", *Revista de Arqueología*, 202, 1998, pp. 54–61.

Pérez Rozas, A., "Superstición e crenzas no mundo antigo: Os obxectos fálicos depositados no museo do Castro de Viladonga", *CROA: boletín da Asociación de Amigos do Museo do Castro de Viladonga*, 28, 2018, pp. 28–35.

Pérez Ruiz, M., "Aproximación a al cultural material asociada al culto doméstico en el mundo romano", *Espacio, tiempo y forma*, Serie I, Nueva época. Prehistoria y Arqueología, 4, 2011, pp. 285–308.

Pflaum, H. G., "Augustianus Alpinus Bellicius Sollers, members de la gens Cassia", *Archivo español de arqueología*, 39, 1966, pp. 3–23.

Pietrzykowski, M., "Die Religionspolmk des Kaisers Elagabal", *ANRW*, 163, 1986, pp. 1806–1825.

Pijoán, J. "Arte bárbaro y prerrománico desde el siglo IV hasta el año 1000", en *Summa Artis, Historia General del Arte*, vol. VIII, Madrid, 1942, pp. 361–362.

Polzer, J., *Circus Pavements*, tesis doctoral, Universidad de Nueva York, Ann Arbor, Michigan, 1963.

Pontevera, S.R., "Las pinturas de Santalla de Bóveda no son romanas, sino del siglo VII", *El País*, 24 de septiembre de 2021, *en línea.*

Prevosti, M., "El nimfeu", en R. Járrega, M. Prevosti, (eds.), *Ager Tarraconensis 4: Els Antigons, una vil·la senyorial del Camp de Tarragona*, Tarragona, 2014, pp. 29–42.

Puig i Cadafalch, J., *L'arquitectura romana a Catalunya*, Barcelona, 1934.

Rabanal, M. – García Martínez, S.M., *Epigrafía romana de la provincia de León: revisión y actualización*, León, 2001.

Rada y Delgado, J. de D. de la, "Antigüedades romanas. Mosaico descubierto en las ruinas del "Palau" en Barcelona", *Museo Universal. Periódico de ciencias, literatura, artes y conocimientos útiles*, 6, nº 8 (23 de febrero de 1862), 1862a, pp. 58–59.

Rada y Delgado, J. de D. de la, "Antigüedades romanas. Mosaico descubierto en las ruinas del "Palau" en Barcelona", *Museo Universal. Periódico de ciencias, literatura, artes y conocimientos útiles*, 6, nº 9 (2 de marzo de 1862), 1862b, pp. 66–67.

Ramallo, S. – Ros, M.M., *Itinerarios arqueológicos de la Región de Murcia*, 1993.

Ramírez Sádaba, J.L., "Las creencias religiosas, pervivencia última de las civilizaciones prerromanas en la Península Ibérica", en *La Religión Romana en Hispania: Symposio organizado por el Instituto de Arqueología "Rodrigo Caro" del C.S.I.C., del 17 al 19 de diciembre de 1979*, Madrid, 1981, pp. 223–252.

Ramírez Sádaba, J.L., *Catálogo de inscripciones de Augusta Emerita*, Mérida, 2020.

Redondo, J.A., "La religión grecorromana en el sureste cacereño a través de sus testimonios epigráficos", en C. Chaparro (coord.), *Primeras jornadas sobre manifestaciones religiosas de la Lusitania*, Cáceres, 1986, pp. 15–30.

Reinach, S., *Repertoire de la statuaire, grecque et romaine*, vols. I-VI, Paris 1897-1930.

Reis, S. Henriques dos, *Religião e Sociedade no Municipium Olisiponense*, tesis doctoral, Universidad de Lisboa, 2014.

Renberg, G., "*Commanded by the Gods*": *An Epigraphical Study of Dreams and Visions in Greek and Roman Religious Life*, tesis doctoral, Universidad de Duke, 2003.

Renberg, G., *Where Dreams May Come: Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*, 2 vols., RGRW 184, Leiden – Boston, 2017.

Ribeiro, A., "As *tabellae defixionum*: características e propósitos", *Revista portuguesa de arqueologia*, 9, 2006, pp. 239–258.

Ribeiro, J. Cardim, "Felicitas Iulia Olisipo. Algumas considerações em torno do catálogo *Lisboa Subterrânea*", *Al-Madan*, 2ª serie, nº 3, 1994, pp. 75–95.

Ribeiro, J. Cardim, "Cabeça de Tyche/Fortuna", en *Religiões da Lusitânia*: Loquuntur Saxa, Lisboa, 2002a, nº 121, p. 452.

Ribeiro, J. Cardim, "Ara consagrada à Mater Deum Idaea Phrygia, por Flavia Tyche", en *Religiões da Lusitânia*: Loquuntur Saxa, Lisboa, 2002b, n.º 151, pp. 477–478.

Ribeiro, J. Cardim, "Pedestal consagrado à Deum Mater, por Titus Licinius Amaranthus", en *Religiões da Lusitânia*: Loquuntur Saxa, Lisboa, 2002c, nº 153, pp. 478–479.

Ribeiro, J. Cardim, "Damos-te esta ovelha, ó Trebopala! - A *invocatio* lusitana de Cabeço das Fráguas", *Conimbriga*, 53, 2014, pp. 99–144.

Ricard, R., *Marbres antiques du Musee au Prado à Madrid,* Burdeos, 1923.

Rieger, A.K., "Tradition locale contre unité suprarégionale: le culte de Magna Mater", *Trivium*, 4, 2009, pp. 1–33.

Robinson 1913 (inscripción de Mahón)

Rodà, I., "La escultura del sur de la Narbonense y el norte de Hispania Citerior: paralelos y contactos", en León, P. - Nogales, T. (coords.), *Actas de la III Reunión sobre Escultura Romana en Hispania*, Madrid, 2000, pp. 173–196.

Rodà, I., "Els mosaics de Belloc", en E. Vilas, R. Bosch, X. Fàbrega (eds.), *Girona a l'Abast X: Girona romana*, Gerona, 2005, pp. 213–223.

Rodrigues Gonçalves, L.J., *Escultura romana em Portugal. Uma arte do quotiodiano,* Studia lusitana 2, Badajoz, 2007.

Rodríguez Almeida, E., *Ávila romana (notas para la arqueología, la topografía y la epigrafía romanas de la ciudad y su territorio)*, Ávila, 1981.

Rodríguez Colmenero, A., "Culto a las aguas y divinidades orientales en el Lugo romano: los posibles santuarios de San Roque y Bóveda", *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Antigua*, 5, 1992, pp. 309–336.

Rodríguez Colmenero, A., "Pintura e mosaico", en F. Rodríguez Iglesias, *Galicia Arte, vol. IX, Arte Prehistórica e Romana*, La Coruña, 1993, pp. 344–371.

Rodríguez Colmenero, A., *Aquae Flaviae: I. Fontes epigráficas da Gallaecia meridional interior*, Chaves, 1997.

Rodríguez Colmenero, A., "La Cueva Negra de Fortuna (Murcia), un posible témenos indígena posteriormente sincretizado", en A. González Blanco, G. Matilda Séiquer (eds.), *La cultura latina en la Cueva Negra: en agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer, I. Velázquez y a todos los colaboradores*, *Antigüedad y Cristianismo,* 20, 2003, pp. 432–433.

Rodríguez Colmenero, A. "Sobre dos divinidades poliadas del norte peninsular ibérico: *Asturica Augusta* y *Veleia* (*Caristorium*)", *Larouco. Revista anual da antigüidade galaica*, 6, 2015, pp. 25–32.

Rodríguez Cortés, J., *Sociedad y religión clásica en la Bética romana,* Salamanca, 1991.

Rodríguez González, X., "Ara a Cibeles", *Museo Arqueolóxico Provincial de Ourense, Peza do Mes*, Octubro, 2006, en línea (*www.xunta.es/conselle/cultura/patrimonio/museos/mapour/galego/pezasmes/pm76.htm*).

Rodríguez Neila, J.F., *Historia de Córdoba 1. Del amanecer prehistórico al ocaso visigodo*, Córdoba, 1988.

Rodríguez Oliva, P., "Los bronces romanos de la Baetica y la Lusitania", en Arce, J. - Caballero, L. (coords.), *Los bronces romanos en España. Catálogo de exposición: mayo-julio 1990, Palacio de Velázquez, Madrid*, Madrid, 1990, pp. 91–102.

Romero Mayorga, C., "Iconografía mitraica en Hispania: semejanzas y diferencias con los modelos de la metrópolis", en T. Nogales, I. Rodà, (eds.), *Roma y las provincias: modelo y difusión*, vol. 2, Roma, 2011, pp. 1087–1090.

Romero Mayorga, C., *Iconografía mitraica de Hispania*, tesis doctoral inédita, Madrid, 2016. Acceso abierto en https:// *eprints.ucm.es/39395*.

Romero de Torres, E., "Montilla romana y visigótica. Nuevos descubrimientos arqueológicos", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 58, 1911, pp. 75–81.

Romero de Torres, E., *Catálogo de los monumentos históricos y artísticos de la provincia de Cádiz*, Madrid, 1934.

Le Roux, P., *L'Armée Romaine et l'organisation des provinces Ibériques d'Auguste à l'invasion de 409*, París, 1982.

Rovira, J. – Dasca, A., *La Torre dels Escipions*, Tarragona, 1993.

Rubén Jiménez, J., *Diccionario de los dioses de Hispania*, Madrid, 2020.

Rubio Rivera, R., "Collegium dendrophorum: Corporación profesional y cofradía metróaca", *Gerión*, 11, 1993, pp. 175–183.

Rueda, F.J. de, "El mosaico del circo documentado en Itálica", *Locus Ameonus*, 7, 2004, pp. 7–24.

Ruiz de Arbulo, J., "Altares domésticos y ritos orientales. Las árulas con lucernas adosadas", *Cypsela*, 11, 1996, pp. 117–124.

Ruiz Cecilia, J.I., Urso *(Osuna): estudio y gestión de un yacimiento arqueológico*, tesis doctoral, Universidad de Sevilla, 2015.

Ruiz Fernández, A. – Molina Fajardo, F., "El conjunto de terracotas de una tumba romana en Almuñécar (Granada)", *Madrider Mitteilungen,* 23, 1982, pp. 318–346.

Ruiz-Gutiérrez, A., "Epigrafía romana de Monte Cildá (Hispania citerior): nuevas lecturas y precisiones cronológicas", en A. Ruiz-Gutiérrez, C. Cortés-Bárcena (eds.), *Memoriae civitatum: arqueología y epigrafía de la ciudad romana. Estudios en homenaje a José Manuel Iglesias*. Universidad de Cantabria, Santander, 2017, pp. 335–364.

Ruiz Osuna, A.B., *Topografía y monumentalización funeraria en Baetica: conventus Cordubensis y Astigitanus*, tesis doctoral, Universidad de Córdoba, 2009.

Rüpke, J., *Fasti Sacerdotum. A Prosopography of Pagan, Jewish, and Christian Religious Officials in the City of Rome, 300 BC to AD 499. Biographies of Christian Officials by Anne Glock,* traducción inglesa de la versión alemana (2005) de David M. B. Richardson, Oxford, 2008.

Rutter, J. "The Three Phases of the taurobolium", *Phoenix,* 22, nº 3, 1968, pp. 226–249.

Sáenz Preciado, J. – Sáenz Preciado, M.P., “Hallazgo de un aplique de bronce representando a Attis en Santa Marina (La Rioja)”, *Berceo*, 128, 1995, pp. 309–315.

Sáez de Albéniz, M.P. – Armendáriz, R.M., “Una pieza taurobólica en Gallipienzo (Navarra)”, *Trabajos de arqueología navarra,* 28, 2016, pp. 305–308.

Sáez Espligares, A., “Hallazgos arqueológicos en Barbate”, *Boletín del Museo de Cádiz*, 2, 1979–1980, pp. 45–47.

Sagredo, L. – Crespo, S., *Epigrafía romana de la Provincia de Palencia*, Anejos de Hispania Antiqua, Palencia, 1978.

Sagredo, L. – Jiménez de Furundarena, A., “La religión practicada por los militares del Ejército Romano de Hispania durante el Alto Imperio Romano (siglos I-III)”, *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia Antigua*, 9, 1996, pp. 289–319.

Sales y Ferré, M., *Estudios arqueológicos e históricos. La necrópolis romana de* Carmona. *Funerales de los romanos y sus creencias acerca del alma y de la otra vida. Sarcófago visigótico de Écija. Excursión al Aljarafe*, Madrid, 1887.

Salinas, M., “Los inicios de la epigrafía en Lusitania oriental”, en F. Beltrán Lloris (ed.), *Roma y el nacimiento de la cultura epigráfica en Occidente. Actas del Coloquio Roma y las primeras culturas epigráficas del occidente medite- rráneo (siglos II a.C.-I d.C.)*, Zaragoza, 1995, pp. 281–291.

Salza Prina, E., “I giardini delle tombe e quello della tomba di Antinoo”, *Rendiconti*. *Atti della Pontificia Accademia Romana di Arqueologia*, 76, 2003–2004, pp. 231–261.

Sánchez-Montaña, C., “Santa Eulalia de Bóveda: santuario de Cibeles. La Magna Mater en *Lucus Augusti*”, trabajo de investigación del programa de doctorado 2003-2005 de la Universidad de La Coruña, blog en línea [*http://santaeulaliaboveda.blogspot.com/2007/01/presentacion.html*].

Sánchez Natalías, C., *Sylloge of* Defixiones *from the Roman West, Volumes I and II. A comprehensive collection of curse tablets from the fourth century BCE to the fifth century CE*, Oxford, 2022.

Sánchez de la Torre, N., *La religión romana en la Bética, tesis doctoral*, Universidad Complutense de Madrid, 2015.

Sanders, G.M., “Gallos”, en T. Klauser *et al.* (eds.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Leipzig, 1972, vol. 8, col. 996.

Sanmartì, E., “Dos asas con representación metróaca del Museo Arqueológico de Barcelona”, *Ampurias*, 31–32, 1969–1970, pp. 285–289.

Santos Gener, S. de los, "Museo Arqueológico de Córdoba", *Memorias de los Museos Arqueológicos Provinciales. Extractos*, 5, 1944, pp. 76–89.

Santos Gener, S. de los, "Museo Arqueológico de Córdoba", *Memorias de los Museos Arqueológicos Provinciales. Extractos*, 8, 1947 (1948), pp. 90–106.

Santos Gener, S. de los, *Guía del Museo Arqueológico Provincial de Córdoba*, Madrid, 1950.

Santos Yanguas, J., "Sociedad indígena y sociedad romana en territorio vascón", en *Segundo Congreso General de Historia de Navarra 2. Prehistoria. Historia Antigua. Historia Medieval, Príncipe de Viana*, Anejo, nº 14, 1992, pp. 135–151.

Santos Yanguas, J., *Epigrafía romana de Segovia y su provincia*, Segovia, 2005.

Santos Yanguas, J., "El culto a Mitra en Asturias en el marco de los cultos orientales en la Península Ibérica", *Tiempo y sociedad*, 10, 2013, pp. 19–78.

Santos Yanguas, J., "Los "hallazgos singulares" de Iruña-Veleia: de la ilusión al fiasco", en F. Marco, F. Pina, J. Remesal (eds.), *Fraude, mentiras y engaños en el mundo antiguo*, Barcelona, 2014a, pp. 295–308.

Santos Yanguas, J. "Los cultos orientales en Asturias en el marco de la España romana", *Ilu. Revista de ciencias de las religiones. Anejos*, 25, 2014b, pp. 319–352.

Satué, A., "La declinación latina en el siglo III a la luz de los grafitos excepcionales de Iruña-Veleia", *academia.edu*, 2016.

Sayas, J.J., "Religiones mistéricas", en R. Menéndez Pidal (dir.), *Historia de España. II.2: España romana: (218 a. J.C.-414 de J.C.)*, Madrid, 1982, pp. 371–397.

Sayas, J.J., *Los vascos en la Antigüedad*, Madrid, 1994.

Schillinger, K., *Untersuchungen zur Entwicklung des Magna Mater-Kultes im Westen des römischen Kaiserreiches*, Diss., Konstanz, 1979.

Schipp, O., "Im Dienste der Großen Göttermutter. Freigelassene im Mater Magna-Kult", en J. Fischer (ed.), *Studien zur Antiken Religionsgeschichte*, Cracovia, 2017, pp. 109–177.

Schlunk, H., "Santa Eulalia de Bóveda", *Adolph Goldschimdt zu seinem siebenzigsten Geburtstag am 15. Januar 1933 dargebracht vol allen seinen Schülern, die in den Jahren 1922-1933 bei ihm gehört und promoviert haben. [Umschlagt.:] Das siebente Jahrzent*, Berlin, 1935, pp. 1–13.

Schlunk, H., "El sarcófago de Castiliscar y los sarcófagos paleocristianos españoles de la primera mitad del siglo IV", *Príncipe de Viana*, 8, 1947, pp. 305–353.

Schlunk, H. – Hauschild, Th., *Hispania Antiqua. Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit*, Mainz, 1978.

Schmidt Heidenreich, Ch., *Le Glaive et l'Autel: camps et piété militaires sous le Haut-Empire romain*, Paris, 2013.

Seco, I., *Piedras con alma. El betilismo en el mundo antiguo y sus manifestaciones en la Península Ibérica*, 2010.

Serra i Ràfols, J. de C., "Escultura romana: noves troballes d'estàtues romanes", *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, 1921-1926, pp. 94–99.

Serra i Ràfols, J. de C., "La villa Fortunatus, de Fraga", *Empúries: revista de món clàssic i antiguitat tardana*, 5, 1943, pp. 5–35.

Serrano Ordozgoiti, D., "Ara de mármol en honor de *Arbor Sancta* proveniente de *Osuna* (Sevilla)", *Boletín del Archivo Epigráfico*, 2018, nº 2, pp. 26–30.

Serrano Ordozgoiti, D., "Sueños e *incubatio* en la epigrafía hispana: las fórmulas *ex visu* y *ex iussu*", en S. Montero Herrero, J. García Cardiel (eds.), *Santuarios oraculares, ritos y prácticas adivinatorias en la Hispania Antigua*, Madrid, 2019, pp. 305–342.

Sesma, J. – Tabar, M.I., "La villa romana de las musas en Arellano y su adecuación para la visita pública", *Cuadernos de arqueología de la Universidad de Navarra*, 19, 2011, pp. 265–299.

Seyrig, H., "Le culte du Soleil en Syrie a l'époque romaine", *Syria*, 48, 3/4, 1971, pp. 337–373.

Sfameni Gasparro, G., *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, EPRO 103, Leiden, 1985.

Sierra, R., *Los cultos mistéricos en la Galia Narbonense*, tesis doctoral inédita, Universidad de las Palmas, 1993.

Silva, A. Vieira da, *Epigrafía de Olisipo (Subsídios para a Historia da Lisboa Romana)*, Lisboa, 1944.

Singul, F.L., "La pintura de Santa Eulalia de Bóveda (Lugo). Ortodoxia y clasicismo en la pintura paleocristiana del Noroeste hispánico", *Boletín Auriense*, 27, 1997, pp. 175–193.

Singul, F.L., "La pintura de Santa Eulalia de Bóveda (Lugo): significado y relaciones con el arte paleocristiano y la pintura asturiana. Ortodoxia y clasicismo en la pintura paleocristiana del Noroeste hispánico", *Boletín Auriense*, 28, 1998, pp. 59–84.

Solana Sainz, J.M. – Hernández Guerra, J., *Religión y Sociedad en época romana en la Meseta Septentrional*, Valladolid, 2000.

Solin, H., *Die griechischen Personnennamen in Rom. Ein Namenbuch*, Berlin – Nueva York, 1982.

Solin, H., "Juden und Syrer im westlichen Teil der römischen Welt. Ein ethnisch-demographische Studie mit besonderer Berücksichtigung der sprachlichen Zustände", *ANRW*, II, 29.2, 1983, pp. 587–789.

Souza, V., *Corpus Signorum Imperii Romanii: Portugal*, Coimbra, 1990.

Spaeth, B.S., *The Roman Goddess Ceres*, University of Texas Press, Austin, 1995.

Spickermann, W., "Women and the Cult of Magna Mater in the Western Provinces", en E. Hemelrijk, G. Woolf (eds.), *Women and the Roman City in the Latin West,* Leiden – Boston, 2013, pp. 147–171.

Stylow, A.U., "Apuntes sobre el urbanismo de la *Corduba* romana", en W. Trillmich, P. Zanker (eds.), *Stadtbild und Ideologie. Die Monumentalisierung hispanischer Städte zwischen Republik und Kaiserzeit, Madrid 1987*, Munich, 1990, pp. 259–282.

Stylow, A.U., "La Cueva Negra de Fortuna (Murcia), ¿Un santuario púnico?", en M. Mayer, J. Gómez Pallarés (eds.), *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafia. Culto y Sociedad en Occidente (AIEGL)*, Sabadell, 1992, pp. 449–460.

Stylow, A.U. – Mayer, M., "Los *tituli* de la Cueva Negra. Lectura y comentarios literario y paleográfico", en A. González Blanco, M. Mayer, A.U. Stylow, R. González Fernández (eds.), *El Balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia). Homenaje al Prof. Ph. Rahtz. Antigüedad y Cristianismo*, 13, 1996, pp. 367–406.

Stylow, A.U. – Mayer, M., "Los *tituli* de la Cueva Negra. Lectura y comentarios literario y paleográfico (trabajo ya publicado en 1987 y 1996)", en A. González Blanco, G. Matilda Séiquer (eds.), *La cultura latina en la Cueva Negra: en agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer, I. Velázquez y a todos los colaboradores*, *Antigüedad y Cristianismo,* 20, 2003, pp. 225–264.

Tantimonaco, S., "*Causae dedicationum* nelle iscrizioni sacre. L'esempio della *Lusitania* romana", en F. Fontana, E. Murgia (eds.), *Sacrum facere. Atti del III Seminario di Archeologia del Sacro. Lo spazio del 'sacro': ambienti e gesti del rito." Trieste, 3-4 ottobre 2014*, Trieste, 2016, pp. 455–478.

Taracena, B. – Vázquez de Parga, L., "Excavaciones en Navarra, V. La romanización", *Príncipe de Viana*, 7, 1946, pp. 413–469.

Teixeira, S. Monteiro, *Cultos e cultuantes no Sul do território actualmente português em época romana (sécs. I a. C. – III d. C.). Uma aproximação à sociologia das religiões*, tesis doctoral, Universidad de Lisboa, 2014.

Teixeira, S. Monteiro, "A actuação votiva dos grupos de origem servil no sul da Lusitânia", en J. M. Arnaud, A. Martins (eds.), *Arqueologia em Portugal / 2017 – Estado da Questão*, Lisboa, 2017, pp. 1177–1183.

Thomas, G., "Flavius Antonius Eustochius (*CIL* VI, 508) n'était pas un archigalle", *Revue belge de philologie et d'histoire*, 49, 1971, pp. 55–65.

Thouvenot, R., *Essai sur la province romaine de Bétique*, París, 1973.

Tobalina, E., "Contribuciones al estudio de la religiosidad de los vascones", en J. Andreu (ed.), *Los vascones de las fuentes antiguas: en torno a una etnia de la antigüedad peninsular,* Barcelona, 2009,

Tomlin, R., "Cursing a Thief in Iberia and Britain", en R. Gordon, F. Marco (eds.), *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30 Sept-1 Oct. 2005*, RGRW 168, Leiden – Boston, 2009, pp. 245–274.

Tormo, E., "La Sala de la Musas del Museo del Prado", *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, 53, 1949, pp. 5–112.

de la Torre, J., "Aras o altares taurobólicos", *Boletín de la Sociedad Cordobesa de Arqueología y Excursiones*, 6, 1921, pp. 6 ss.

Toutain, J., *Les cultes païens dans l'Empire Romain.* Première partie: *Les provinces latines. Vol. 1. Les cultes officiels; les cultes romains et gréco-romains.- Vol. 2. Les cultes orientaux.- Vol. 3. Les cultes indigènes nationaux et locaux*, París, 1907, 1911 y 1917.

Tramoyeres, L., "Museo de San Carlos. Fragmento de Escultura romana", diario *Las Provincias*, 25 de enero de 1909.

Tramoyeres, L. – Fita, F., "Antigüedades romanas de Puzol", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 71, 1917, pp. 38–58.

Tranoy, A., *La Galice Romaine. Recherches sur le nord-ouest de la péninsule Ibérique dans l'Antiquité*, Paris, 1981.

Trillmich, W. *et al.*, "Katalog der in den Tafeln erfassten Denkmäler", en W. Trillmich *et al.* (eds.), *Hispania Antiqua 2, Denkmäler de Römerzeit*, Mainz, 1993, pp. 233–459.

Uranga, J.E., "Vestigios del culto al toro en Sos", *Boletín de la Comisión de Monumentos Históricos y Artísticos de Navarra*, 18, 1926, pp. 415–421.

Uranga, J.E., "El culto al toro en Navarra y Aragón", en J. Maluquer (coord.), *IV Symposion de Prehistoria Peninsular (Pamplona). Problemas de la Prehistoria y de la Etnología vascas*, Pamplona, 1966, pp. 223–231.

Urbanová, D. – Franek, J. – Barta, A., "Cursing in the Sanctuary: Some Textual Remarks on a Curse Tablet from Kempraten", *Eirene*, 55, nº 1, 2019, pp. 45–66.

Uroz Rodríguez, H., "Sobre la temprana aparición de los cultos de Isis, Serapis y Caelestis en Hispania", *Lucentum*, 23-24, 2004/2005, pp. 165-180.

Utrero, M.Á., *Iglesias tardoantiguas y altomedievales en la península Ibérica. Análisis arqueológico y sistemas de abovedamiento,* Anejos de Archivo español de arqueología XL, Madrid, 2006.

Valero, M. A.,"La villa romana de Noheda: Avance de los primeros resultados", *Informes sobre Patrimonio* 1, Toledo, 2010, pp. 5–19.

Valero, M. A., "The late-antique villa at Noheda (Villar de Domingo García) near Cuenca and its mosaics", *Journal of Roman Archaeology*, 26, 2013, pp. 307–330.

Valero, M. A., "Los mosaicos de la villa romana de Noheda (Villar de Domingo García, Cuenca)", en Trovabene, G. (ed.), *XII Colloquio AIEMA*, Verona, 2015, pp. 439-–444.

Valero, M. A., "La iconografía del mito de Pélope e Hipodamía en la musivaria romana. Nuevas aportaciones a partir del mosaico de Noheda", *Anales de Arqueología Cordobesa*, 27, 2016, pp. 125–160.

Valero, M. A., "New representations of the myth of Pelops and Hippodamia in Roman mosaic art", *Journal of Mosaic Research*, 11, 2018a, pp. 297–313.

Valero, M.A., *La persuasión de las imágenes.* Convivium *y escenografía del poder en el* triclinium *de la* villa *romana de Noheda. Discurso de ingreso del Ilmo. Sr. Don Miguel Ángel Valero Tovar en la Real Academia Conquense de Artes y Letras, leído en Cuenca el día 27 de octubre de 2018 y contestación a cargo del Ilmo. Sr. Don Vicente Malabia Martínez*, Cuenca, 2018b.

Vaquerizo, D. *et al.*, *Arqueología Cordobesa. Almedinilla*, Córdoba, 1994.

Vaquerizo, D., Funus Cordubensium. *Costumbres funerarias de la Córdoba romana,* Córdoba, 2001.

Vaquerizo, D., "Dos antiguos hallazgos de terracotas figuradas en ambientes funerarios de Corduba: Revisión historiográfica, análisis inconográfico y nueva propuesta de interpretación", *Anales de arqueología cordobesa*, 13–14, 2002–2003, pp. 311–354.

Vaquerizo, D., Immaturi. *Terracotas figuradas en ambiente funerario de Corduba, Colonia Patricia*, Instrumenta 15, Barcelona, 2004.

Vaquerizo, D., "Sobre la tradición púnica, o los influjos norteafricanos, en algunas manifestaciones arqueológicas del mundo funerario hispano-bético de época pleno-imperial. Una revisión crítica", en D. Vaquerizo, J.F. Murillo (eds.), *El concepto de lo provincial en el mundo antiguo. Homenaje a la profesora Pilar León Alonso*, vol. II, Córdoba, 2006, pp. 317–364.

Vaquerizo, D., *Necrópolis urbanas en Baetica*, Tarragona, 2010.

Vaquerizo, D., "De nuevo, sobre el substrato púnico en el mundo funerario de la Bética. Reflexiones desde la incertidumbre", *SPAL. Revista de Prehistoria y Arqueología*, 21, 2012, pp. 153–182.

Vaquerizo, D. – Noguera, J.M., *La villa romana de El Ruedo: (Almedinilla, Córdoba): decoración escultórica e interpretación*, Córdoba, 1997.

Varela, S., "¿Y si el templo Santa Eulalia de Bóveda no fuese romano?", *La voz de Galicia*, 23 de septiembre de 2021 [en línea: *https://www.lavozdegalicia.es/noticia/lugo/2021/09/23/santa-eulalia-fuese-romano/0003_202109L23C8995.htm]*.

Vargas Cantos, S. – Gutiérrez Deza, M.T., "Un ejemplo de los usos y costumbres funerarias de la Córdoba romana a través de un conjunto de tumbas de la necrópolis de la Avenida del Corregidor (Córdoba)", *Anales de arqueología cordobesa*, 15, 2004, pp. 309–328.

Vasconcellos, J. Leite de, *Historia Do Museu Etnológico Portuguès (1893-1914)*, Lisboa, 1915.

Vasconcellos, J. Leite de, "A mãi dos deuses", *Brotéria*, 20, 1935, pp. 255–257.

Vázquez, A.M. – J. Muñoz, J. – Poyato, C., "Serpientes y Attis en una lápida sepulcral extremeña", *Boletín de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología*, 35, 1995, pp. 245–250.

Vázquez, A.M. – J. Muñoz, J. – Poyato, C., "Attis y las serpientes. A propósito de una lápida funeraria extremeña", en J. Cardim Ribeiro (ed.), DIIS DEABUSQUE. *Actas do II Colóquio Internacional de Epigrafía "Culto e Sociedade", Sintria III-IV (1995-2007)*, Sintra, 2011, pp. 551-572.

Velázquez, I. – Espigares, A., "Traducción al castellano de los textos de la Cueva Negra", en A. González Blanco, M. Mayer, A.U. Stylow, R. González Fernández (eds.), *El Balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia). Homenaje al Prof. Ph, Rahtz. Antigüedad y Cristianismo*, 13, 1996, pp. 453–475.

Veny, C., *Corpus de las inscripciones baleáricas hasta la dominación árabe,* Madrid, 1965.

Versnel, H.K., "Prayers for justice, East and West", en R. Gordon, F. Marco (eds.), *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30 Sept-1 Oct. 2005*, RGRW 168, Leiden – Boston, 2009, pp. 275–356.

Vermaseren, M.J., *Legend of Attis in Greek and Roman art*, EPRO 9, Leiden, 1966.

Vermaseren, M.J., *Matrem in leone sedentem*, Leiden, 1970.

Vermaseren, M.J., *Cybele and Attis: The Myth and the Cult*, Londres, 1977.

Vermaseren, M.J. – Boer, M.B. de, "Attis", *LIMC* III, 1, Zurich – Munich, 1986, pp. 22–44.

Verrié, P., "El mosaic del circ de Girona", en J.M. Nolla, J. Sagrera, P. Verrié, D. Vivó, *Els mosaics de can Pau Birol*, Gerona, 1993.

Vidal Álvarez, S., *La escultura hispánica figurada de la Antigüedad Tardía (siglos IV-VII), Corpus Signorum Imperii Romani: España*, vol. II, Murcia, 2005.

Vidal Caeiro, L., "Posibilidades de la aplicación de la Arqueología de la Arquitectura en Santa Eulalia de Bóveda (Lugo)", *Arqueología de la Arquitectura*, 2, 2003, pp. 275–286.

Vidal Caeiro, L., "La cuestión del agua en Santa Eulalia de Bóveda", *Gallaecia*, 23, 2004, pp. 57–83.

Vidal Caeiro, L., *Arqueología de Santa Eulalia de Bóveda*, III Premio de investigación Manuel Vázquez Seijas, Lugo, 2006.

Viu, J. De, *Estremadura. Colección de sus inscripciones y monumentos*, vol. 2, Madrid, 1852.

Vivó, D. – Palahí, Ll., "Els mosaics de Girona", en J. Boadas (dir.), *Parva Gerunda*, Girona, 2012, pp. 125–157.

Vivó, D. – Palahí, Ll., "Els mosaics de Bell-lloc del Pla. Descripció i interpretació", en J.M. Rueda i Torres (dir.), *Els mosaics de Bell-Lloc del Pla (Girona). Una aventura de 140 anys*, Girona, 2016, pp. 21–34.

Vivó, D. – Palahí, Ll. – Lamuà, M., "El mosaico del circo del Bell Lloc del Pla, Girona. Una interpretación global", en J. López Vilar (ed.), *Tarraco biennal. Actes 3r Congrés Internacional d'Arqueologia i Món Antic. La glòria del circ, curses de carros i competicions circenses. In memoriam Xavier Dupré i Raventós. Tarragona, 16-19 de novembre de 2016*, Tarragona, 2017, pp. 67–74.

Wickert, L., "Bericht über eine zweite Reise zur Vorbereitung von *CIL* II, Suppl. 2", *Sitzungsber. der Preuss. Akad. Wiss. (Philos.-Histor. Klasse)*, 32, 1931, pp. 829–844.

Wickert, L., *Schedae a L. Wickert ad CIL II suppl. alterum edendum collectae inter a. 1925 et 1935, imprimis in peregrinationibus per Hispanias a. 1928 et 1935 paratae, quae servantur in Academia Berolinensi*, Berlin, 1935.

Wilpert, J., *I sarcofagi christiani antichi*, Roma, 1929–1936.

Zapata-Ros, M., "Ilucro, una importante ciudad y municipium romanos en la costa de lo que hoy es Mazarrón", en ResearchGate, DOI: 10.13140 / RG.2.2.35244.90243, julio de 2020.

Zubiaurre, E., *Estrategias de control y gestión de los paisajes mineros del noroeste de Hispania (siglos I-III d. C.)*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2017.

Zucca, R., *Insulae Baliares. Le insole Baleari sotto il dominio romano*, Roma, 1985.

Índices epigráficos y de imágenes

1. ÍNDICE CATÁLOGO EPIGRÁFICO MM:

Número	Objeto	Secuencia onomástica/Representación	Dedicante	Procedencia
1.01.01	Inscripción funeraria	Deae Magnae Cybeles	P(ublus) Popil(ius) Auitus	Egitania
1.02.01	Ara	Matri Deum	Britta(nnicus?)	Capera
1.03.01	Altar	M(atri) D(eum)	Val(eria) Auita	Emerita Augusta
1.04.01	Árula	M(atri) D(eum)	I(ulius) Maximianus	Senhora dos Martires
1.05.01	Altar	Matri Deum Mag(nae), Id(a)eae, Phryg(iae)	Fl(auia) Tyche	Olisipo
1.05.02	Paralelepípedo sobre columna	Deum Matri	T(itus) Licinius Amaranthus	Olisipo
1.06.01	Altar	M(atri) D(eum)		Pax Iulia
1.07.01	Altar	M(agnae) Diu(um) Matr(i)	L(ucius) Agrius	Ossonoba
2.01.01	Altar		Publicius Fortunatus, Coelia Ianuaria	Corduba
2.01.02	Altar		Clodia	Corduba
2.01.03	Altar	Matris Deum	Publicius Valerius Fortunatus, Porcia Bassemia	Corduba
3.05.01	Altar	[Ma(tri)] Magne	Ne(ria) Helpis	San Martín de Unx
3.06.01	Árula	Matri Deae	[E]ucar[p]us	Veleia
3.07.01	Árula	Matri Deu[m]	G(aius) Licinius Ci[s]us	Vellica
3.09.01	Altar	Mater animarum [p]eromnium deorum m(agna), Iovis Sempiterni, Mater Deum, [Ma]tris terra[e]	Ammani	El Olmillo
3.10.01	Altar	Matri Deum	Iunia Auita	Civitas Limicorum
3.11.01	Inscripción copiada	Iunoni [Mat]ris Deum	Aemilia Flavina	Tameogriga
3.12.01	Altar	Matri Deum	Val (…)	Finisterre
3.13.01	Altar	Matri Deum	Gelasius Caesaria[nus]	Aquae Flaviae
3.14.01	Altar	Ma(tri) Deum	Albuia Paterna	Marco de Canaveses
3.22.01	Placa	Matri Ma[gnae et] Atthin(i)	M(arcus) Badius Honor[atus] et Cornelius Silv[anus]	Mago
3.37.01	Tituli picti en una cueva	Phrugia numina	L(ucius) Oculatius Rusticus et A. Annius Crescens	Fortuna Balnearis

2. ÍNDICE EPIGRÁFICO FUERA DE CATÁLOGO MM:

Número	Objeto	Secuencia onomástica/Representación	Dedicante	Procedencia
FC1.03.01	Ara	Invict[o Mithrae]	Hector Cornelio[rum]	Emerita Augusta
FC1.08.01	Ara	[Dis magnis Matri deum]		Conimbriga
FC1.09.01	Ara	Deae	Augus et Herm[e]s	Cascais
FC1.10.01	Altar		Caeno	Belver
FC1.13.01	Estela funeraria		Maura	Turgalium
FC1.70.01	Altar	Iovi	Lupi Alboni	
FC2.01.01	Ara	[Κνρίῳ] Ἡλὶῳ μεγάλῳ Φρὴν / Ἑλαγαβάλῳ καὶ Κὕπ[ρι-] / [δι εὐ]χάρι Ναζαία καὶ [ἡ δεῖνα] / [Κυρίᾳ Ἀ]θηυᾶ, Ἀλλὰθ … Βαιτο?]κείκᾳ καὶ Γε[ναίῳ?		Corduba
FC2.03.01	Estela funeraria		C(aius) Titius	Mirobriga Turdulorum
FC2.04.02	Placa	Dominae Regiae	P(ublius) B(…) Fortunatus	Italica
FC3.20.01	Estatuas	Matri Terrae; Genio Ficariensi(s?); Genio F(icariensi-s?)	Albanus dispens(ator)	Mazarrón
FC3.21.01	Estela		Decuma	Avela
FC3.21.02	Ara	M(arti?) Do(mino?)		Avela
FC3.22.01	Altar	Minervae et I[unoni Victrici ac] patriae Conserv(atrici)		Legio

3. ÍNDICE EPIGRÁFICO CATÁLOGO ATIS:

Número	Objeto	Secuencia onomástica/Representación	Dedicante	Procedencia
1.03.01	Lápida	Atis	Q(uintus) Articuleius Avitus	Mérida
1.16.02	Tablilla de execración	Domine Megare…Attidis…do(mi)ne Attis, dom(i)ne Attis		Alcácer do Sal
2.02.02	Ara	Arbori Sanctae	Q(uintius) Avidius Augustinus	Osuna
2.21.01	Lápida	D(is) M(anibus) y dos figuras de Atis	Camuria Primula	Fregenal de la Sierra
3.22.01	Placa de mármol	Matri Ma[gnae et] Atthin(i)	M(arcus) Badius Honor[atus] et […] Cornelius Silv[anus]	Mahón

4. ÍNDICE ILUSTRACIONES MM:

Número	Objeto	Localidad latina	Localidad actual	Créditos
1.03.01	Altar	Emerita Augusta	Mérida	Fernando Velasco Mora. MAN (CER.ES)
1.04.01	Árula	Senhora dos Martires	Estremoz	Religiões da Lusitania, nº 152
1.05.01	Altar	Olisipo	Lisboa	J. Alvar; Religiões da Lusitania
1.05.02	Columna con palalelepipedo	Olisipo	Lisboa	J. Alvar
1.05.02b	Columna con palalelepipedo	Olisipo	Lisboa	Según Vasconcellos
1.06.01	Altar	Pax Iulia	Beja	Religiões da Lusitania, nº 150
1.07.01	Altar	Ossonoba	Faro	Câmara Municipal de Faro
2.01.01	Altar	Corduba	Córdoba	Guadalupe Gómez Muñoz (CER.ES)
2.01.02	Altar	Corduba	Córdoba	Guadalupe Gómez Muñoz (CER.ES)
2.01.03	Altar	Corduba	Córdoba	Guadalupe Gómez Muñoz (CER.ES)
2.01.04	Altar	Corduba	Córdoba	Guadalupe Gómez Muñoz (CER.ES)
2.02.01	Placa	Vrso	Osuna	CIL II
3.04.01	Estatua de mármol		Els Antigons	Archivo del IMMR
3.05.01	Altar		San Martín de Unx	Museo de Navarra
3.06.01	Árula	Veleia	Iruña de Oca	Servicio de restauración de la Diputación Foral de Álava
3.07.01	Árula	Vellica	Monte Cildá	X. Bayer Rodríguez
3.09.01	Altar		El Olmillo	J. del Hoyo
3.10.01	Altar	Civitas Limicorum	Ginzo de Limia	
3.13.01	Altar	Aquae Flaviae	Chaves	Jaime Alvar
3.14.01	Altar		Marco de Canaveses	Jaime Alvar
3.16.01	Candil de terracota		Vilauba	Museu Arqueològic de Banyoles
3.16.01b	Candil de terracota		Vilauba	Castañer-Tremoleda-Roure
3.28.01 y 02	Asas de bronce	Segisama	Sasamón	Museu d’Arqueologia de Catalunya
3.31.01	Mango de cazo		Linares	Bautista Ceprián del Castillo (CER.ES)
3.32.01	Mango de cazo		Herrera de Pisuerga	CER.ES
3.37.01	Tituli picti en una cueva	Fortuna Balnearis	La Cueva Negra de Fortuna	Archivo HEp

5. ILUSTRACIONES FC MM:

Número	**Objeto**	**Localidad latina**	**Localidad actual**	**Créditos**
FC1.03.01	Ara	Emerita Augusta	Mérida	MNARM. A. Osorio Calvo
FC1.03.02 y 02b	Santuario	Emerita Augusta	Mérida	F.J. Heras
FC1.03.03	Figurillas de hueso	Emerita Augusta	Mérida	
FC1.12.01	Cabeza de estatua	Myrtillis	Mértola	
FC1.13.01	Estela funeraria	Turgalium	Robledillo de Trujillo	Archivo HEp
FC1.70.01	Altar	Desconocida	Desconocida	Archivo HEp
FC2.02.01 y 02	Figurillas de terracota		Castrejón de Capote	Museo Arqueológico de Badajoz
FC2.03.01	Estela funeraria	Mirobriga Turdulorum	Garlitos	
FC2.04.01	Cabeza de estatua	Italica	Santiponce	Manuel Camacho Moreno (CER.ES)
FC2.04.02	Placa con *vestigia*	Italica	Santiponce	Museo Arqueológico de Sevilla
FC2.05.01	Basa	Baesippo	Barbate	
FC2.07.01	Relieves funerarios	Iliturgi Forum Iulium	Torres de Maquiz	
FC3.19.01	Lucerna		Can Cabassa	García Ribot
FC3.19.02	Lucerna		Can Cabassa	García Ribot
FC3.19.03	Lucerna		Can Cabassa	García Ribot
FC3.19.04	Lucerna		Can Cabassa	García Ribot
FC3.27.03	Ara anepigráfica		Sos del Rey Católico	José Garrido Lapeña (CER.ES)
FC3.42.01	*Kernos*		Eras del Bosque	Francisco Javier Abarquero Moras
FC3.42.02	*Kernos*		Eras del Bosque	CER.ES

6. ÍNDICE ILUSTRACIONES ATIS:

Número	Objeto	Localidad latina	Localidad actual	Créditos
1.03.01	Placa funeraria	Emerita Augusta	Mérida	Plana Torres (CER.ES)
2.01.13	Busto con representación de Atis	Corduba	Córdoba	Museo de Córdoba
2.02.02	Ara	Vrso	Osuna	Museo de Osuna
2.06.03	Escultura	Carmo	Carmona	
2.06.04	Escultura	Carmo	Carmona	
2.06.05	Cabeza de arenisca	Carmo	Carmona	Marta Morena (USE)
2.08.01	Estatua de mármol	Arva	Peña de la Sal	Marta Morena (USE)
2.10.02	Cabeza de mármol	Nabrissa	Lebrija	José Beltrán / MASE
2.11.01	Estatua de bronce	Gades	Cádiz	Gonzalo Cases Ortega (CER.ES)
2.12.01	Estatua de mármol		Fernán Núñez	Silvia Muñoz Jiménez (CER.ES)
2.12.01a	Mosaico		Valdeconejos	José Barea (CER.ES)
2.13.01	Aplique de bronce		Zafra	Museo de Córdoba
2.15.01	Busto de bronce		Montilla	
2.15.01.01	Cuenco de plata		Hildesheim	*LIMC* nº 345
2.15.01.02	Atis tauróctono		Panticapea	*LIMC* nº 308
2.15.01.03	Busto de Atis		Musée de la Civilisation Gallo-Romaine de Lyon	*LIMC* nº 361
2.16.01	Estatua caliza		Almedinilla	Museo Histórico de Almedinilla, Ignacio Muñiz
2.18.01	Estatua	Malaca	Málaga	Jaime Alvar
2.18.02	Estatua caliza	Malaca	Málaga	Quibla Restaura S.L. (CER.ES)
2.18.03	Estatua	Malaca	Málaga	
2.20.01	Cabeza de terracota	Sexi	Almuñécar	*https://mobile.twitter.com/dibujosdenube/status/1554747271740329984/photo/1*
2.21.01	Lápida funeraria	Nertobriga	Fregenal de la Sierra	José Luis Ramírez Sádaba
2.70.01	Asa de sítula	Desconocida		Manuel Camacho Moreno (CER.ES)
3.18.01-02	Dos relieves	Barcino	Barcelona	
3.19.01	Dos relieves de la Torre de los Escipiones	Tarraco	Tarragona	MM in it.wiki. Wiki Commons
3.19.02	Cabeza de piedra	Tarraco	Tarragona	Museo Paleocristiano

3.20.02	Relieve en caliza	Valentia	Valencia	Museo de Bellas Artes de Valencia
3.24.01	Estatua de mármol		Fraga	Fernando Alvira Lizano (CER.ES)
3.25.01	Friso funerario		Cabezo Ladrero de Sofuentes	cincovillas.com
3.25.02	Pesa de balanza		Cabezo Ladrero de Sofuentes	Inmaculada Soriano
3.27.01	Pasarriendas		Muriel	Gonzalo Cases Ortega (CER.ES)
3.29.01	Cabeza de mármol	Cauca	Coca	Blanco García-Pérez González
3.34.01	Lámpara de bronce	Aquae Flaviae	Chaves	Foto de Paisa (Flickr)
3.35.01	Bronce	Saguntum	Sagunto	Chabret

7. ILUSTRACIONES FC ATIS:

Número	Objeto	Localidad latina	Localidad actual	Créditos
FC2.11.01	Antefija	Gades	Cádiz	Juan Ignacio Vallejo Sánchez (CER.ES)
FC3.01.01	Sarcófago	Emporiae	Ampurias	Museo de Arqueología de Cataluña
FC3.41.01	Asa	Bilbilis	Calatayud	Nuria Guinda Larraza (CER.ES)
FC4.04	Busto	Desconocida	Desconocida	Inmaculada de la Torre Castellano (CER.ES)

Cibeles es una diosa originaria de la región anatolia de Frigia. En el año 204 a.C. es integrada en el panteón de Roma, donde será conocida como Mater Magna o Mater Deum. A partir de entonces, rara vez será invocada como Cibeles. Poco a poco es acogida en todos los rincones del Imperio en momentos dispares y en circunstancias diferentes. Junto a ella se desplaza su pareja mítica, el dios Atis. Todo parece indicar que este se convierte en el compañero predilecto en el mundo funerario de los hispanos a partir del siglo I d.C. Es entonces cuando su efigie aparece en estelas y monumentos funerarios, mucho antes de que se detecte la veneración de Mater Magna, cuya presencia en Hispania no se constata con anterioridad a los años finales del siglo I d.C. Muy pronto, a comienzos del siglo II se documenta en suelo peninsular el primero de los siete testimonios conservados en los que se practica el taurobolio, el sacrificio de un toro, acompañado o sustituido en ocasiones por un cordero, cuyos testículos cortados son objeto de un ritual específico acometido por la cernófora, una mujer encargada de su realización en beneficio de quienes se someten al ritual de la taurobolización. La fantasía de autores cristianos como Prudencio, emulada por la de autores modernos, ha creado la imagen de un ritual en el que se lleva a cabo una verdadera orgía de sangre para deleite de los amantes de lo escabroso. El análisis en profundidad de la documentación nos permite ahora discernir lo que es seguro de lo que es mera invención.

A partir del análisis de los documentos, exhaustivamente reunidos por Jaime Alvar y Beatriz Pañeda, se ofrece una lectura muy innovadora y realista del culto a estas divinidades que son veneradas tanto en ambientes domésticos y personales, como en templos perfectamente organizados con su personal de culto, procesiones, fiestas y parafernalia ritual propios de un culto bien integrado en la dinámica religiosa de las ciudades de la Hispania romana.

Dykinson, S.L.

Presses universitaires de Franche-Comté

9 788411 228855